錄

# 論道

## 緒論

有好些書有那何爲而作的問題。我這本書底形式與內容似乎免不了使讀者發生許多很基本的疑問。知道我的人們也許會感覺到一個向來不大談超現實的思想的人何以會忽然論起道來。從這本書的本身說，因爲有形式方面底限制，有些應說的話沒有說出來；如果在序文裏把這些話說出來，這本書底內容或者因此清楚一點。此所以我要表示我何以慢慢地有這本書所表示的思想。

我所謂思想包含思議與想像。這二者底分別，不久就會談到，在這裏暫且不提。可是，另外有一分別現在就要提出一下。思想有動有靜。所謂動的思想普通用這樣的話表示：『你去想想看。』動的思想似乎只有本書所謂殊相生滅中的歷程。例如我從早晨八點鐘想起一直想到十二點鐘，所想的題目也許是因果關係，而在八點

到十二點之間，『一心以爲有鴻鵠將至。』即幸而所謂鴻鵠者不發現於我底心目之中，也許我在九點鐘的時候想普遍的因果關係，而在九點半的時候感覺到因果關係之不可能，在十點鐘的時候，瘦瘦的康德，胖胖的休謨忽然呈現在我底眼前，而在十點半的時候，我才又慢慢地回到因果關係。所謂靜的思想普通用這樣的話去表示；『他底思想近乎宋儒理學。』這所謂思想不是歷程而是所思底結構。靜的思想沒有時間上的歷程，只有條理上的秩序。我個人尋常所注重的是靜的思想，我這本書所表示的也是所思底結構。這結構也許粗疏，形式也許鬆懈，注重形式的人們讀起來或者不滿意，這在現在我沒有糾正底方法。但有些讀者也許注重思想底歷程，也許要知道我何以會慢慢地寫出這樣一本書來。下面所說的話是對於已往的思想底經過作一簡單的報告。

在辛亥之後的幾年中，因爲大多數的人注重科學，所以有一部分的人特別喜歡談歸納，我免不了受了這注重歸納的影響。後來教邏輯，講到歸納那一部分，總覺得歸納法不是一個像樣的東西，雖然在情感上我不願意懷疑到歸納本身。大概在

好幾年之內我還是以歸納爲客觀的知識底唯一的來源。也許因爲我曾把客觀爲被動地承受自然之所表示，歸納法給我以一種在理論上解決不了的困難。所謂『自然齊一』非常之鷄肋磨人，一方面我不能大刀闊斧地把它扔掉，另一方面，我又不能給它以一種理論上的根據。歸納原則本身有同樣的問題。這原則不是從歸納得來的，但既不是從歸納得來的，又以甚麼爲根據呢？實實在在引用歸納爲求知底工具的人們大概不會有這樣的問題，但是我底興趣是哲學的，這問題在我是逃避不了的。如果我們假設這世界本來是有秩序的，歸納不至於發生問題。但是，我們怎樣可以假設這世界是有秩序的呢？我們怎樣可以擔保明天底世界不至於把以往的世界以及所有已經發現的自然律完全推翻呢？

另外有一問題與以上所說的自然界底秩序在我個人底思想上有關，可是它完全是另一問題。好久以前，我對於算學家十分景仰，他們可以坐在書房裏寫公式，而後來令於自然界，而自然界卻毫無反抗地自動地接受算學公式。這在我似乎表示自然界有算學公式那樣的秩序。後來研究邏輯，自己又感覺到邏輯也有那閉門

造車出門合輒的情形。近來經奧人維特根斯坦與英人袁夢西底分析才知道邏輯命題都是窮盡可能的必然命題。這樣的命題對於一件一件的事實毫無表示，而對於所有的可能都分別地承認之。對於事實無表示，所以它不能假，對於所有的可能都分別地承認之，所以它必眞。它有點像佛菩薩底手掌，任憑孫猴子怎樣跳，總跳不到手掌範圍之外。假如算學與邏輯是類似的東西——我不敢肯定地說它們是類似的東西——也許自然界之遵守算學公式就同事實之不能逃出邏輯一樣，而前此以爲自然界因遵守算學公式而有算學式的秩序那一思想就不能成立。假如算學同邏輯一樣，自然界儘可以沒有秩序，然而還是不能不遵守算學公式。

我不懂算學。從邏輯這一方面着想，任何世界，即與現實世界完全不同的世界，只要是我們能夠想像與思議的，都不能不遵守邏輯。關於這一點，我從前也有許多疑問。後來想起來，這實在用不着疑問的。思議底範圍比想像寬。可以想像的例如金山、銀山、或歐戰那樣的大戰在一個人脚踏上進行，都是可以思議的，但是可以思議的，例如無量、無量小、無量大、或幾何底點線等等不必是可以想像的。既然如此，我們

只就思議立論已經够了；我們要知道思議底範圍就是邏輯思議底限制是矛盾，只有矛盾的才是不可思議的。這當然就是說只有反邏輯的才是不可思議的，而可以思議的總是遵守邏輯的。任何可以思議的世界既都是遵守邏輯的世界，我們當然可以思議到一沒有歸納法所需要的秩序的世界也遵守邏輯。秩序問題依然沒有解決。無論從演繹說或從歸納說，歸納所需要的秩序總是麻煩的問題。

我最初發生哲學上的興趣是在民八的夏天。那時候我正在研究政治思想史，我在政治思想史底課程中碰著了 T. H. Green。我記得我頭一次感覺到理智上的欣賞就是在那個時候，而在一兩年之內，如果我能夠說有點子思想的話，我底思想似乎是徘徊於所謂『唯心論』底道旁。民十一在倫敦念書，有兩部書對於我的影響特別的大；一部是羅素底 Principles of Mathematics，一部是休謨底 Treatise。羅素底那本書我那時雖然不見得看得懂，然而它使我想到哲理之為哲理不一定要靠大題目，就是日常生活中所常用的概念也可以有很精深的分析，而此精深的分析也就是哲學。從此以後我注重分析，在思想上慢慢地與 Green 分家。休謨底

Treatise 給我以洋洋乎大觀的味道，尤其是他討論因果的那幾章越看我越覺得他了不得，以後才發現他底毛病非常之多，雖然如此，他以流暢的文字討論許多他自己所無法解決的問題。一方面表示他底出發點太窄，工具太不夠用，任何類似的哲學都不能自圓其說，另一方面，也表示他雖然在一種思想底工具上自奉過於儉約的情況之下，仍然能夠提許多的重大問題，作一種深刻的討論，天才之高，又使我不能不敬服。

休謨底因果論有一時期使我非常爲難。上面已經說過我受了時代底影響注重歸納，注重科學。休謨底議論使我感覺到歸納說不通，因果靠不住，而科學在理論上的根基動搖。這在我現在的思想上也許不成一重大的問題，可是、在當時的確是重大的問題，思想上的困難有時差不多成爲情感上的痛苦。但是、我對於科學的信仰頗堅，所以總覺得休謨底說法有毛病。以後我慢慢地發現休謨底缺點不在他底因果論本身，而在他底整個的哲學。中堅問題就在他底“Idea”。我記得我曾把他底“Idea”譯成意像，而不把它譯成意念或意思，他底“Idea”是比較模糊的印象，可是

無論它如何模糊，它總逃不出像。上面已經表示過想像與思議不同所想像的是意像，所思議的是意念或意思。休謨是人，他寫書，他當然有意念，也善於運用意念。可是、他底哲學只讓他承認意像不讓他承認意念；意像是具體的，意念是抽象的；他既不能承認意念，在理論上他不能有抽象的思想，不承認抽象的思想，哲學問題是無法談得通的，因果論當然不是例外。因果問題也是秩序問題，而秩序問題依然無法解決。

無論如何，休謨底因果在我似乎表示理與勢底不調和。有一個時期，我底主張是理論上有必然事實上無必然。我在那時候底『實在感』(Sense of reality) 使我對於這主張維持一種堅決的信念，在相當長的時期內，我沒有懷疑到所謂理論與事實。尤其是對於事實，我那時候以爲事實就是客觀的所與 (Given)。我對於這兩個名稱有點像大多數中國人對於『仁、』『義、』『禮、』『智、』『信，』西洋人對於『上帝、』『天堂』……等等差不多，在情感上有一套相當的反應 (Response) 而在理智上沒有明白的了解。我時常說『邏輯底先後』或『理論的先後。』說上

好久之後慢慢地發現所謂邏輯的先後大有問題。我那時所想的大概如下：如果這是紅的，這是有顏色的，無色不能紅，所以在邏輯上或理論上有色『先』於紅；世必有非、常之人然後有非常之事似乎也表示這樣的思想。可是、這裏的先後實在是以必要條件爲先以充分條件爲後的先後。從純粹的邏輯着想，它沒有這樣的先後。純粹的邏輯命題彼此都是彼此底必要條件，否認任何一邏輯命題也就否認任何其它的邏輯命題。它們只有系統上成文的先後，沒有系統之外超乎系統的先後。這樣看來，邏輯的先後或理論的先後決不是邏輯底先後。既然如此，所謂邏輯的或理論的先後意義何在呢？即以紅與有色而論，照以上先後底意義，有色固先於紅，不紅也先於無色；這似乎要看我們是從正面說起還是從反面說起。至於非常之人與非常之事，在主張人才論者也許要說『必有非常之人然後有非常之事，』而主張唯物史觀的人也許要說『必有非常之事然後有非常之人。』孰是孰非，用不着談，無論如何，各有各底條理。在一個條理上，非常之人先於非常之事，在另一個條理上，非常之事先於非常之人。Eddington 在他底 Nature of the Physical World 裏

會說過類似這樣的話：如果我把手擺在棹子上，表面上似乎是一件簡單的事，『實在』並不簡單，我底手實在是一大堆的電子往下壓，棹子是一大堆的電子往上迎。這顯而易見是把『手擺在棹子上』當作不甚『實在』的事，而把電子底動態當作非常之『實在』的事。也許物理學底條理是以細微世界底狀態去解釋耳聞目見範圍之內的狀態，而在此條理上，前者與後者兩相比較，前者會根本到一程度可以使我們說如果前者『實在，』後者僅是『表面』而已。可是這不是知識論底條理，在知識論上，耳聞目見的狀態『先』於細微世界底狀態。這裏的討論無非是要表示所謂邏輯的或理論的先後不是邏輯底先後而是一門學問或一思想圖案底條理底先後。條理雖然不是隨隨便便的，也不是呆呆板板的，正文第四章討論共相底關聯，一部分也是討論這條理問題。

對於事實之爲客觀的所與，我也發生疑問。某人只有四十歲，青年會到清華園不過十多里，他底大褂長四尺四寸，羅斯福是美國底總統，我欠他五百元法幣；假如這些話都是眞的，它們都表示事實。可是，純客觀的所與無所謂『歲，』『里，』『尺，』

『寸，』『總統，』『法幣。』顯而易見地事實不就是客觀的所與。這不是說事實之中沒有客觀的所與，或事實不是客觀的所與，事實與客觀的所與是分不開的，但是、雖然分不開，而事實仍不就是客觀的所與。這裏的所與不是 Noumenon，這裏的事實也不是 Phenomenon。所與雖是事實底原料而不是有某種作料的原料，事實是加上關係的原料而不是改變了性質的原料。與所與接觸不必就是與事實接觸，與事實接觸一定同時與所與接觸。上面說客觀的所與，其實所與無所謂客觀，只有事實才是客觀的。所謂客觀地如此如彼，就是在某某條件之下不得不如此的如此不能不如彼的如彼；而客觀地是甚麼就是在某某條件之下不得不是甚麼的甚麼。事實有這樣的客觀性因爲它不是光溜溜的所與而是引用了我們的範疇的所與。

我們底範疇都是概念，而我們底概念有兩方面的作用；一方面是形容作用，另一方面是範疇作用。就概念之爲形容工具而言，它描寫所與之所呈的共相底關聯，它是此關聯底符號，此所以它能形容合於此關聯的所與因而傳達並且保存此關聯於此所與消滅之後。就概念之爲範疇而言，它是我們應付將來的所與的辦法，合

乎此關聯（卽定義）之所與卽表示其現實此共相不合乎此關聯之所與卽表示其不現實此共相。一概念一時所形容之所與與該概念另一時所範疇之所與究竟相同相異，我們無從知道，並且是一無意義的問題，要點在前後兩所與所呈現的關聯是一樣；果然如此，則前後不同的兩所與表現一共相。概念有這兩方面的作用才能盡它底職責，可是、這兩方面是分開說的兩作用，而不是分開來用的兩工具。這兩方面是不能分開來的，概念不形容，它也不能範疇，不形容而範疇則概念不能達，此所以大多數的人談概念總要舉例；概念不範疇也不能形容，不範疇而欲形容則概念也不能達，因爲在此條件下它不過是名字而已。就概念之代表共相，而共相又不能無彼此底關聯着想，概念總是有圖案的或有結構的或有系統的。把概念引用到所與上去，或以概念去範疇所與，那所與總是一圖案，一系統，或一結構範圍之內的東西。這東西是甚麼就客觀地是甚麼。所謂一件主觀的事實不是一件事實主觀而在那件事實之中有主觀的成分；例如我發熱我以爲我看見鬼，我以某呈現爲鬼是主觀的，然而在我那種情形之下，我以爲我看見鬼仍是客觀的事實。

如果知識底對象是事實，秩序問題得到了一點子幫助，因爲事實本來是有秩序的。這秩序既不完全是先驗的，也不完全是後驗的，由形容作用說，它是後驗的，由範疇作用說，它是先驗的。把這秩序視爲動的程序，那就是說，把它視爲我們對於所與的安排，這程序就是所謂知覺經驗 (Epistemological experience)。這樣的程序當然與經驗同終始。可是、把這秩序視爲靜的結構，它無所謂與經驗同終始的問題。同時事實底秩序也是所與底秩序，而所與底秩序也是本書所謂現實底歷程中的事，它既有共相底關聯也有殊相底生滅。這是本書以後所要說的話，現在不討論。現在的問題是將來的所與是否會有事實上的秩序？將來是否會推翻現在與已往？這就是本文最初所提出的關於歸納的問題。對於這問題，以上的討論非常之重要。從知識論這一方面着想，我們可以說將來的所與不會推翻現在與已往，將來的所與不會推翻現在與已往所發現的自然律。

照以上的討論概念不僅形容所與而且範疇所與。範疇有兩方面：一是正的方面的接受，一是負的方面的排除。一概念之所接受，卽其它概念之所排除，一概念之

所排除，卽另一概念之所接受。這有點像圖書館底分類，新書來了之後，不擺在這一格就擺在那一格，卽令原來的格式不够，我們也可以新創一格。所與呈現之後，不在一概念之下，卽在另一概念之下。我們預備了許多概念去迎接所與，我們不至於沒有辦法，因爲我們不僅有正的概念而且有負的籠統的概念，例如『古怪、』『莫名其妙，』『不實在，』……等等。同時一所與絕不會只在一概念之下收容，它絕不會僅是『古怪、』『莫名其妙，』它同時總可以在許多別的概念之下安置。我這看法頗受路易斯影響，他與我有不同的地方，這在以後盼望會表示清楚。無論如何照此看法，所與無所逃於概念之間。我們雖然不能決定將來的所與爲那樣的所與，那是沒有法子決定的；從這一點看來，我們的確沒有法子保障將來如何如何；但從我們底接受這一方面着想，我們的確已經決定我們接受所與的辦法，所以無論將來如何如何，我們總有法子去接受它。歸納原則既不表示所與底歷程，也不表示所與前進底方向，它是一基本的接受原則。只要有所與呈現出來，這原則總不會爲所與所推翻。

歸納原則總是根據例子而得一普遍的結論，它是一『如果——則』的命題，它底前件列舉例子，它底後件是一結論式的普遍命題。普通的表示如下：

如果　$a_1$——$b_1$

　　　$a_2$——$b_2$

　　　$a_3$——$b_3$

　　　……

　　　$a_n$——$b_n$

　　　————————

則　　A——B

如果我們用命題表示，歸納原則底前件如下：

$$\varphi(a_1 b_1) \cdot \varphi(a_2 b_2) \cdot \varphi(a_3 b_3) \cdots\cdots \varphi(a_n b_n) \qquad (1)$$

它底後件如下：

$$(a_1 b) \cdot \varphi(a_1 b) \qquad (2)$$

而(2)又等於

$$\varphi(a_1 b_1)\cdot\varphi(a_2 b_2)\cdot\varphi(a_3 b_3)\cdots\cdots\varphi(a_n b_n)\cdots\cdots\varphi(a_m b_m)\qquad(3)$$

正的例子增加，(1)愈近(3)，故大概不會(1)眞而(2)假。這就是說，歸納原則底前件眞大概後件也眞。大概當然有程度問題，然此程度問題與原則底眞假無關。假如有反面的例子出現，則前件如下：

$$\varphi(a_1 b_1)\cdot\varphi(a_2 b_2)\cdot\varphi(a_3 b_3)\cdots\cdots\varphi(a_n b_n)\sim\varphi(a_{n+1} b_{n+1})\qquad(4)$$

而(4)又等於

$$\sim(a_1 b)\varphi(a_1 b)$$

故(4)眞而(5)假根本不可能，此所以反例證出現，以前的結論推翻是毫無疑問的。(4)之蘊涵(5)既是演繹，也是歸納；歸納是演繹因爲純邏輯可以保障其爲眞，是歸納，因爲把(5)視爲結論，它是根據於事實上的 $\sim\varphi(a_{n+1} b_{n+1})$。在 $t_n$ 的時候，呈現出來的所與或者是 $\varphi(a_{n+1} b_{n+1})$ 或者是 $\sim\varphi(a_{n+1} b_{n+1})$，可是無論是那一個，不是(1)蘊涵(3)就是(4)蘊涵(5)，總而言之，歸納原則不會爲所與所推翻。

請注意以上所舉的反證例子總是容納在歸納原則底前件的。其所以容納在前件者理由如下。所謂反證例子底反是一例子與以前的例子相反，不是將來與已往相反，這例子所反證的也不是歷史而是一普遍的命題。$\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 是一反證例子，它所與相反的是 $\varphi(a_1b_1)\cdot\varphi(a_2b_2)\cdot\varphi(a_3b_3)$……等等，這可不是將來與已往相反，因爲當 $\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 是一例子的時候，時間不停流，這例子已經不是將來的。這例子之所反證的是 $(a,b)\cdot\varphi(a,b)$。假如這一普遍的命題僅是在 $t_n$ 的時候總結已往的例子，則 $\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 不能推翻它，它從此以後，總是眞的，歷史是沒有法子推翻的。$\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 所能推翻的一定只能是一貨眞價實的普遍命題，而不是在 $t_n$ 時候總結已往的例子那樣的命題。這普遍命題底推翻不是說它在 $t_n$ 眞而在 $t_{n+1}$ 假，果然推翻，它就從來沒有眞過。這也就是說它已往也不眞，推翻它，並不同時推翻已往。這討論已經表示無論將來如何，它總不會推翻已往；同時以前所說的關於概念爲我們接受所與的工具，只要有所與呈現，我們不至於無法接受，而接受了的所與總在事實範圍之內；這兩方面的思想聯合起來可以充分地表示將來不

會推翻已往。而且一定有已往那樣的秩序。

照以上說法，我們可以說歸納原則是先驗的原則，我這裏所謂先驗原則是說無論將來的經驗如何，這原則不至於爲經驗所推翻。路易斯所談的先驗原則似乎也是這樣的原則。可是這樣的原則與先天的原則不同。路易斯之所謂 Aepriori 似乎無先天與先驗的分別。在這一點上時間是一很重要的問題。所謂將來絕對不是現在，也不會成爲現在，但從某一現在，例如「$t_0$」，着想，則將來的「$t_{0+n}$」總有成爲現在的時候。當將來之爲將來，它所能有的內容總是混沌的，無分於彼此的，沒有決定方向的。在一特殊的將來變成現在的時候，它才終止它底混沌，才開始它底分別，才決定它底方向。只有在將來不斷地成爲現在這一條件之下，我們才能把這混沌的所與斫斷劈開，分別彼此，把它安置在所預備的間架之內；這就是說只有在將來不斷定成爲現在這一條件之下，我們才能繼續地經驗。只要經驗繼續下去，先驗原則總不會爲將來所推翻。

可是，經驗之能繼續下去，根據於所與之繼續呈現，而所與之能繼續呈現又根

據於時間之不斷地川流。此所以上段談先天與先驗底分別底時候，我們說時間是一很重要的問題。我們現在假設世界中止，而又有無體而又類似人類所有的心靈繼續觀察。這假設也許是不能想像的，但的確是可以思議的；所假設的世界有點像本書所談的『無極。』它既是能夠思議的，它當然就不是矛盾的世界，它既不是矛盾的世界，邏輯命題當然仍是眞的；這就是說，邏輯命題不會爲這樣的世界所推翻。可是、邏輯命題雖不爲這樣的世界所推翻，而歸納原則的確爲這樣世界所推翻。在這樣的世界，歸納原則底前件如果它原來是眞的，仍是眞的；但是它底後件是假的，因爲時間打住，不僅以前的世界沒有歸納原則所說的具普遍命題式的自然律，以後的世界也沒有那樣的自然律。以那樣的自然律爲後件，後件總是假的。前件眞而後件假，歸納原則也假。

可是、時間是不會打住的。時間是現實的最重要的因素，至少我現在有此看法。只有在純邏輯方面，或純思議方面，我們才可以假設時間打住。邏輯本來就沒有時間。從其它任何方面着想，我們都沒有理由使我們相信時間是會打住的。我沒有想

出好的方法表示時間底重要。我覺得我之所謂『現實，』『實在，』『事實，』『存在，』無一不以時間爲主要的因素。在本書底第一章，我說『能有出入』這照我看來是一句非常之重要的話。我雖然在第一章沒有談到時間，而時間底重要早已寓於『能有出入』那一句話裏面。『無無能的式，無無式的能』是形式上邏輯上的話，這樣的話雖眞，而我們這樣世界仍不必有。可是、如果我們承認能有出入，我們已經承認時間，我們承認時間，則在現實底歷程中我們這樣的世界不會沒有。這是以後正文中的話，在這裏我不過借此表示時間底重要，同時也利用時間表示先天與先驗底分別。以上的假設很清楚地表示先天與先驗底分別。先天的原則無論在甚麼樣的世界總是眞的，先驗原則，在經驗老在繼續這一條件之下，也總是眞的。可是、假如時間停流，經驗打住，先驗命題也許是假的。

但是、時間不會停流；所與總是源源而來。所與既源源而來，事實也不斷地發生。包容於事實中的有特殊的所與，潛存於事實之間的有共相底關聯。特殊的所與總可以擺在時空架子裏而成爲事體或東西。我現在把事體與東西聯在一塊叫作事

物。秩序問題雖可以告一段落，而事物底理與邏輯底理底分別仍在，這分別並且非常之大。前者實而後者虛，前者雜而後者純，前者總難免給我們以拖泥帶水的感覺，而後者總似乎是乾乾淨淨的，由純理出發我們底概念是絕對的，從絕對的概念這一方面着想，我們免不了想到絕對的時空；可是、絕對的時空似乎爲科學所打倒。這問題也給我很大的困難。很久以前，恐怕是十年以前，我頗想研究相對論，有一個時期，我似乎可以說懂得一點點子特別的相對論，可是普遍的相對論我沒有法子懂，這條路簡直不通。前幾年看見 Bridgmann 底 Logic of Modern Physics 才知道科學的概念與思想可以有一個總看法。科學底大本營是試驗，觀察，度量……等等，而這些總離不了手術，所以科學的概念與思想都可以解釋成手術論的概念與思想。這看法，科學家不見得都贊成，但是我認爲它是一極好的看法。科學的概念的確是比普通的概念嚴格，科學的思想的確比普通的思想精確，尤其是物理化學方面的概念與思想。可是、科學的思想雖然嚴格與精確，而嚴格與精確底程度決不能達到理想的程度。手術論的『方』雖然比木匠所造的方棹子那樣的方來得精確，

然而不能達到幾何學那樣的絕對的方，手術論的三十尺雖然比店裏所量的三十尺布那樣的三十尺來得精確，然而不能達到理想的三十尺。手術論的時空也不能是理想的絕對的時空。手術論在科學雖是對的學說，可是、申引到哲學範圍之內去，是說不通的學說。科學不承認絕對的時空，不一定表示哲學也不能承認絕對的時空。這兩學說可以並行不悖，而在這本書裏，絕對與相對的時空都分別地承認之。

上段曾說純理虛而潛存於事物之理實。純理果眞虛嗎？其實，說純理虛是從歷史，科學，知識論這一方面而說的話，是我們以我們這樣的世界爲根據求得對於事實的知識而說的話。從這一方面着想，純理是虛的，因爲它不表示事實；我們可以知道純理，而我們所有的對於事實的知識不因此而增加。此所謂『虛』完全是對於事實而說的虛。可是、相對於事實的虛不見得就是虛無所有的虛。即以邏輯命題而論，我們可以說這樣的命題不能假，因爲它沒有肯定任何事實之爲事實。可是、邏輯命題不僅不能假，而且必然地眞，它雖然不表示事實，然而它不能不有所表示。所謂事實不過現實之如此如彼而已，現實雖不必如此如彼，而現實不能不有；邏輯命題

雖不表示事實，然而它肯定現實之不能不有。現實之不能不有也許就是朱子所說的理不能無氣，氣不能無理，或亞里士多德所說的形不能無質，質不能無形。本書底式類似理與形，本書底能類似氣與質，不過說法不同而已。無論如何，純理底『虛』只是相對於事實或這樣的世界而說的話，若相對於現實，純理不虛，不僅不虛，而且表示最普遍的道，最根本的道，而這最普遍最根本的道同時也是本書所謂道一的道。

事物之理底『實』有兩方面；一是相對於事實而說的『實，』一是相對於任何現實之不得不具的『實。』前一方面的實不必再討論，後一方面的實，本段要提出討論一下。就前一方面底『實』而說，純理是『虛』的，就後一方面的『實』而說，純理也是『實』的。可見上段所談的純理不虛的『不虛』與本段所要提出的『實』是一個問題底兩方面，不過本段所注重的不在純理而在『純料』而已。對於這個問題我也有我底思想底經過。對於任何一事物我們可以用許多謂詞去表示它底性質與關係，一方面性質與關係是表示不盡的，另一方面，卽以無量數的謂

詞去表示它而它仍有謂詞之所不能表示者在。前一方面現在用不着談到，後一方面從前曾給我以困難的問題。有一個時候我相信科學可以發達到一程度可以使我們完全知道一特殊事物並且能預測它在何時滅。事實上的困難我也知道，我們不會完全知道一特殊的事物，同時卽令我們能夠完全知道一特殊的事物，我們底預測不會成功。如果所謂預測是科學的預測，則預測是一很慢的工作，也許所要預測的事已經發生而預測底工作仍未完了。事實上的困難可以撇開，我那信念底興趣不在事實而在理論，它底根據是把一特殊的事物當作一大堆的共相，而所謂特殊不過是各堆共相彼此底分別而已。但是一特殊的事物不僅是一大堆的共相。把共相堆起來，無論如何的堆法，總堆不出一個特殊的事物來。這不僅是共相與殊相底分別底問題，殊相底『殊』雖殊於共相底『共，』而殊相底相仍是共相底相。一特殊事物也不僅是一大堆的殊相，把殊相堆起來也堆不出一個特殊的事物來。起先我尙以爲以共相或殊相爲材料我們堆不出一特殊的事物來完全是因爲相底數目太多。好久之後。我才慢慢地覺得一特殊的事物有那根本就不是任何相的成分

在內。這根本非任何相底成分，我最初用英文字"Stuff"表示，後來用『質』這一字表示，最後才用周叔迦先生所用的『能』字表示。同時我既以『能』表示這事物中非任何『相』的成分，『能』當然不是名詞，它不過是名字而已。

能既不是任何相，我們當然不能以概念去形容它。在本書正文底注解裏我已經表示能不是電子原子那樣的東西。在這裏我要特別地補充一下。因爲照現在的說法無論甚麼東西都是電子底集合體，也許有人以爲這裏所說的能就是電子。能不是電子。能是任何事物底材料，無論電子如何小，它總是一類的事物，每一電子有它底能。卽令以後發現比電子小到幾萬倍的東西，那東西依然有它底能以爲它底材料。小東西如電子有能，大東西如世界也有能，可見能本身無所謂大小。它不僅無所謂大小，我們根本就不能以任何謂詞引用到它身上去。它不是思議底對象，也不是想像的對象。雖然如此，而我們仍不能不利用思議與想像以求間接地表示能之爲能。正文裏關於能的許多話都是不得已而說的話。這樣的話很容易發生誤會。卽以『能不一』這一句話而論，有人以爲能底『性質』一樣，所以應該說『能一。』

我們所要表示的是萬事萬物各有其能。而能不是萬事萬物，它是萬事萬物之所同有的材料，而不是萬事萬物之所同是的東西，或同屬的類。它本身無所謂性質。如果我們要說它有『性質，』我們只能以它所出入的可能爲『性質，』而這就是說『能不一。』

雖有能而能不單獨地有，雖有式而式也不單獨地有；無無能的式，無無式的能是先天的眞理，單從式這一方面着想，它是純形式，單從能這一方面着想，它是純材料。在本書它們都是最基本的分析成分，它們底綜合就是道。關於道我要多補充幾句。

每一文化區有它底中堅思想，每一中堅思想有它底最崇高的概念，最基本的原動力。小文化區我們不必談到。現在這世界底大文化區只有三個：一是印度，一是希拉，一是中國。它們各有它們底中堅思想，而在它們底中堅思想中有它們底最崇高的概念與最基本的原動力。歐美底中堅思想也就是希拉底中堅思想，我們現在所急於要介紹到中國來的，追根起來，也就是希拉精神。如果我們把這一點作詳細

的討論，非長文不可。我們在這裏只好說幾句表面上看來似乎沒有甚麼根據的話。印度底中堅思想我不懂，當然也不敢說甚麼。中國底中堅思想似乎儒道墨兼而有之。中國思想我也沒有研究過，但生於中國，長於中國，於不知不覺之中，也許得到了一點子中國思想底意味與順於此意味的情感。中國思想中最崇高的概念似乎是道。所謂行道、修道、得道、都是以道爲最終的目標。思想與情感兩方面的最基本的原動力似乎也是道。成仁赴義都是行道；凡非迫於勢而又求心之所安而爲之，或不得已而爲之，或知其不可而爲之的事，無論其直接的目的是仁是義，或是孝是忠，而間接的目標總是行道。我在這裏當然不談定義，談定義則儒道墨彼此之間就難免那『道其所道非吾所謂道』的情形發生，而其結果就是此道非彼道。不道之道，各家所欲言而不能盡的道，國人對之油然而生景仰之心的道，萬事萬物之所不得不由，不得不依，不得不歸的道才是中國思想中最崇高的概念，最基本的原動力。對於這樣的道，我在哲學底立場上，用我這多少年所用的方法去研究它，我不見得能懂，也不見得能說得淸楚，但在人事底立場上，我不能獨立於我自己，我底情感難免以役

於這樣的道爲安，我底思想也難免以達於這樣的道爲得。

關於道的思想我覺得它是元學底題材。我現在要表示我對於元學的態度與對於知識論的態度不同。研究知識論我可以站在知識論底對象範圍之外，我可以暫時忘記我是人，凡問題之直接牽扯到人者我可以用冷靜的態度去研究它，片面地忘記我是人適所以冷靜我底態度。研究元學則不然，我雖可以忘記我是人，而我不能忘記『天地與我並生，萬物與我爲一，』我不僅在研究底對象上求理智的了解，而且在研究底結果上求情感的滿足。雖然從理智方面說我這裏所謂道，我可以另立名目，而另立名目之後，這本書底思想不受影響；而從情感方面說，另立名目之後，此新名目之所謂也許就不能動我底心，怡我底情，養我底性。知識論底裁判者是理智，而元學底裁判者是整個的人。這裏所謂道也許就是上段所說的中國思想中的道，也許相差很遠。如果相差很遠，則我在這本書裏的用字方法就是普通所謂舊瓶裝新酒的辦法。我向來不贊成舊瓶裝新酒，如果名目可以假借，則貨不眞，價不實，而思想底混亂是難免的結果。我深知道我這本書有舊瓶裝新酒底毛病，尤其是所

謂無極、太極、幾、數、理、勢、情、性、體、用。其所以明知而故犯之者就是因爲我要把一部分對於這些名詞的情感轉移到這本書一部分底概念上去。我自己有這要求，讀者也許也有這要求。雖然如此，我仍盼望沒有思想混亂的結果。

最崇高概念的道，最基本的原動力的道決不是空的，決不會像式那樣空。道一定是實的，可是它不只是呆板地實像自然律與東西那樣的實，也不只是流動地實像情感與時間那樣的實。道可以合起來說，也可以分開來說，它雖無所不包，然而它不像宇宙那樣必得其全然後才能稱之爲宇宙。自萬有之合而爲道而言之，道一，自萬有之各有其道而言之，道無量。『道二，仁與不仁而已矣』的道，照本書底說法，是分開來說的道。從知識這一方面說，分開來說的道非常之重要，分科治學，所研究底對象都是分開來說的道。從人事這一方面着想，分開來說的道也許更是重要，『得志與民由之，不得志獨行其道』的道都是人道，照本書底說法，都是分開來說的道。可是，如果我們從元學底對象着想，則萬物一齊，孰短孰長，超形脫相，無人無我，生有自來，死而不已，而所謂道就是合起來說的道，道一的道。

# 第一章 道，式——能

一、道是式——能。

二、道有『有』曰式曰能。

這裏的道是哲學中最上的概念或最高的境界。這兩句話是命題與否頗不敢說。我覺得說這兩句話的時候，我們不容易馬上就開始說解析的話。從情感方面說，我總覺得印度思想中的『如如』（引用張申府先生的名詞）最『本然，』最沒有天人的界限。我們既可以隨所之而無不如如，在情感方面當然最舒服。中國思想中的『道』似乎不同。我覺得它有由是而之焉的情形。有『是』有『由，』就不十分如如，可是『道』不必太直，不必太窄，它的界限不必十分分明；在它那裏徘徊徘徊，還是可以怡然自得。希拉的 Logos 似乎非常之尊嚴；或者因為它尊嚴，我們愈覺得它的溫度有點使我們在知識方面緊張；我們在這一方面緊張，在情感方面難免有點不舒服，這篇文章中的道也許是多帶一點冷性的道。

一三、有能。

這裏的『能』字是命名的名字，好像張飛、關羽一樣，不是形容事物的名詞如紅、綠、四方……等等。名字叫『能』的那×不是普通所謂東西，也不是普通所謂事體。

依我的意見，我們可以在寬義的經驗中（有推論有想像的經驗）抓住它。我手上有一枝紙煙，此刻它是完整的，有某形，有某色。它有它的來源；它的煙的那一部分在多少時前是某一地方的煙葉子，未成植物前，一部分是種子，其他部分是肥料，是水，是太陽光中的某一種光……等等。它的紙的那一部分可以追到某造紙廠，由造紙廠可以追到某一種樹，理論上也可以追到某一棵樹，也可以追到水、光、土、……等等。我現在抽這枝煙。原來的整體又分開來了。一部分變成灰，一部分變成煙，……煙這一部分在我的內部蹓躂蹓躂之後就大部分地往空氣裏走了。成灰的那一部分變動比較地慢，起先留在煙灰缸裏，以後也許就到土裏與別的東西混合起來，過些時候，也許又回到另外一種植物裏去。

這一大堆的變更中有些東西是直接經驗的，有些是想像的。所謂『煙、』所謂『紙、』所謂『光、』……等等都是可以下定義的，都沒有變。可是在此變更程序中，有×由『是某甲種的東西』變成『是某乙種的東西，』由『是某乙種的東西』變成『是某丙種的東西』……等等。這裏的意思是說，我們說『這枝煙變了灰』，在那裏變的不是『煙』類，或『煙』概念。也不是×本身，而是『是那枝煙的×走入那一堆灰』裏去了。也許有人以爲這裏的×就是化學的『原子』或物理學的『電子』或物理學的『力。』我所要表示的意思不是這個意思。『原子，』『電子，』『力，』都是類，都形容，都摹狀；它們都可以有定義，它們也都是抽象的，它們可以只有算學方面的意義；它們都靠這裏所說的×塞進去方能成具體的原子，電子，力：才能有化學或物理學方面的意義。

既然如此，×只能有名字而不能有摹狀詞去摹它的狀，或形容詞去形容它的容。名字的『名』與普通所謂名詞的名大不相同。普通所謂名詞的名是可以按名而得實的名，名字的名不是可以按名而得實的名。『能』字在本文裏不過是

爲行文的方便所引用的名字而已。這個字我得之於周叔迦先生。我以爲它是很『好』的名字它可以間接地表示X是活的動的，不是死的靜的。一方面它有『氣』的好處，沒有『質』的壞處；另一方面它又可以與『可能』聯起來，給『可能』以比較容易抓得住的意義。

『能』既是X的名字，我們不能按『能』的名，而得X的實。X不能以言語直接地傳達。在我個人，我可以說我得之於寬義經驗之中。在別人，我就不敢說了。它也許是要所謂直覺才能够得到的。如果一個人在自己的經驗中能够抓得住它，他自然知道『能』是甚麽會事。如果抓不着，也就沒有好法子使他抓着，我這裏這句話——『有能』——是表示經驗的話。在經驗中抓住了它，在所謂『形而上』學的範圍之內，它也就逃不出去。

一、四，有可能。

這裏所謂可能是可以有而不必有『能』的『架子』或『樣式』；一部分是普通所謂空的概念，另一部分是普通所謂實的共相。茲先從實的共相着想，所

謂紅、所謂綠、所謂煙、所謂灰、所謂水……等等，凡有具體的表現（爲這個紅的東西，那個綠的東西，……等等）而又不是各個體之所分別地表現的情形都是所謂實在的共相。可能的一部分就是這種共相。共相既是實有的，它是有『能』套入的『架子』或『樣式』；它既是有『能的架子』或『樣式』當然是可以有『能』的『架子』或『樣式』。那就是說共相是可能。

共相雖是可能，可能不一定是共相。可能雖可以有能，而不必有能。普通所謂空的類稱，或空的概念，『如超人』如『龍』，如『世界共和國』如『劍仙』……等等，它們不是此處所謂共相，因爲它們沒有具體的表現，然而它們是可能，因爲它們可以有具體的表現。所謂可以是邏輯方面的可以，是沒有矛盾的可以。這是最普遍的可以，只要『架子』或『樣式』沒有矛盾，它就可以有『能』；那就是說，它就是可能，它就是可以有而不必有『能』的可能。

『可以』有邏輯的意義，而沒有邏輯系統的意義。邏輯系統是邏輯的具體的表現，邏輯系統的意義隨邏輯系統而異。可是、系統雖多，而邏輯不一。在系統方

面，『可以』的意義雖不見得相同，而在邏輯上『可以』只有一意義。設有兩不同的P，Q，邏輯系統P有P的『矛盾，』所以P有P的『可以；』Q有Q的『矛盾，』所以Q有Q的『可以；』但無論如何，就兩系統之均爲邏輯系統而言，可以總是無矛盾。

這樣說來，凡事物之所表現都是可能，而可能不限於事物之所表現。『可能』本身也是概念，也是可能。它只有彼此分別的問題，沒有事實上多少的問題，也沒有一時一地的問題。它雖有現實與否的問題，而沒有存在與否的問題。想得到與否既然是一時一地的問題，它當然沒有想得到與否的問題。可能是一件事，想得到的可能又是一件事。我們現在所想得到的可能不過是可能中極小極小的一部分而已。

雖然如此，『有可能』這一句話也是寬義經驗方面的話，尤其是官覺經驗與知覺經驗。對於經驗，我們也有以經驗之道還治其身的情形。具體東西的表現，使我們得到一種歸納方面的材料，這材料就是各個體的共相就歸納所得條而

理之得到了共相與共相間彼此的關聯之後我們又以之規律或範疇以後的經驗。這兩方面均給我們以『可能』的思想。『可能』的思想雖來自經驗，然不必即隨經驗而去。（這句話有毛病，可是在此處我不願多所討論。）這是就我們對於可能的思想而言。至於『能』與可能的本身，既不隨經驗而來，也不隨經驗而去。

五，有式，而式是析取地無所不包的可能。

如果我們把以上所說的可能，包舉無遺地，用『或』的思想排列起來，這析取地排列起來的可能本身爲一可能。這可能就是此處的『式』。關於這句話，我們應注意以下諸點。

『包舉無遺』這幾個字是指『所有的可能』而言。根據以上可能的有無，不是想得到的可能的有無，不是一時一地事實上的可能的有無；可能既是可以有『能』，而『可以』又是邏輯上沒有矛盾，則可能的多少或可能究竟有多少，我們當然不敢說。可能的多少及種類，我們既不能知道，要我們在事實上把它們

排列起來，當然辦不到。我們只能在思想上把它們圈起來，不過怎樣圈法要表示一下才行。

我們可以從知道的事實上的，可能，利用經驗所給與我們的『或』的思想或概念，把這些可能排列下去。『或』非常之重要，它是可以兼而又不必兼的『或』。設暫以（1，）（2，）（3，）（4，）……（∞，）代表可能，則『或（1）或（2）或（3）或（4）……或（∞）』表示『能』可以套進（1）或者套進（2）或者套進（3）或者套進（4）……或者套進（∞。）單獨地套進去固可，如果沒有矛盾，『能』也可以同時套進好些的可能。

可能雖沒有事實上的多少問題，可是、在理論上，它們的數目可以說是『無量。』這可以從兩方面說。數目本身就是可能，數目中有無量數，可能也有無量，也是無量。同時可能的定義既如上述，可能的排列卽在思想上也沒有止境，而『無量』也可以表示這排列的程序是沒有止境的程序。這樣一來，『無量』既可以是『所思』或『所排列的可能』的無量，也可以是『思』的無量，或『排列』

的無量。『靜的無量』固可『動』的無量也可『式』中的可能，在另一標準上，不必是同等的；例如『人』是一可能，『動物』是一可能，『生物』也是一可能；如果我們注重它們包含關係，這些可能不是平等的可能。但在我們的式中，它們在一平等的線上排列着，或在不平等的線上排列着，至少在本條的立場上，沒有甚麼關係。從式的立場着想，只要是個可能就在它的排列中。這些不平等的可能以後會談到。

這裏的式就是邏輯的泉源，可是它不限於任何一邏輯系統。我在不相融的邏輯系統那篇文章裏，曾表示邏輯系統雖可以不同，而邏輯則一。我覺得邏輯的積極意義就是表示『能』之不能逃式。從邏輯系統方面着想；不相融的邏輯系統之發現是非常之重要的事體；可是，從邏輯的本質，或邏輯的形而上方面的泉源着想，這件事體是否同樣的重要至少使我懷疑。一邏輯系統，不過是以一種方法表示此『能』之不能逃此『式』。『式』卽有另外不同，或不相融的方法表示此意，而所表示的仍是一樣。

一六、道無『無』

一七、無無能的式，無無式的能。

我們對於『能』的思想是從經驗得來的。經驗方面有它，而在經驗方面我們的確是沒有方法消滅它的。可是、我們對它的思想雖來自經驗，而它本身不靠經驗。我們很容易根據經驗方面的情形，回溯以往，而以往不能無『能，』前望將來，而將來也不能無能。『能』只能改變它的可能的依附，而它的本身不能消滅。那就是說它老是『在』那裏的。

問題是『式』是否可以無『能。』『式』的定義既如上所述，當然沒有『式』之外，那就是說，沒有未曾排列在『式』之中的可能。這樣一來，我們一想就可以知道『式』之外，沒有可以有『能』的架子或樣式，『式』之外既沒有可以有『能』的架子或樣式，那麼『能』只能在式之中。『能』既不能消滅，『式』之中總有『能。』這當然就是說沒有無『能』的式。既然如此，『能』既老在『式』之中，『式』既不能無『能，』『能』也不能無『式，』那就是說，沒有無『式』

的『能。』

也許有人因爲以上兩句話，馬上就跟着說，『能』就是『式，』『式』就是『能。』我個人聽見過人說這樣的話『因必有果果必有因，因就是果，果就是因。』說這話的人也許有他的信仰，而這句話的前後兩半本來是兩句話。但是如果他以爲後半是由前半推論出來的，那我就有點不懂了。如果意思是說：『乙爲甲果，又爲丙因，所以乙既是因又是果，』這當然是可以的。可是，如果說這句話的人以爲因之所謂因就是果之所謂果，那可不成。有夫必有妻，有妻必有夫，但夫不是妻，妻不是夫。

當然『甲是乙因』不能離『乙是甲果，』而『乙是甲果』也不能離『甲是乙因，』我們的確可以說『甲是乙因』就是『乙是甲果。』但這裏的情形與以上不一樣。這不過是以兩不同樣的語言表示一件事實而已。它表示語言相等，而不表示甲乙相同。無論如何，由一、六、一、七兩句話，我們不能就以爲『式』就是『能，』『能』就是『式。』

朱子的『理』與『氣，』我不敢說就是這裏的『式』與『能，』亞里士多德的『形』與『質，』我也不敢說就是這裏的『式』與『能。』『理不能無氣，氣不能無理，』或『形不能無質，質不能無形，』似乎是常常遇着的思想，可是、我個人總感覺不到這思想的必然，尤其是『理不能無氣，形不能無質，』的那一方面。若把『氣』與『質』當作經驗中的『東西，』這兩句話似乎是眞的，可是、它們雖然是眞的，而它們似乎不是必然的。至少在我個人看來，經驗的『東西』無所謂必然，而『理』與『形』很可以沒有這些『東西。』我這裏的『式』與『能』，在我個人，的確是不能分離的，而它們之不能分離，在我看來，的確是必然的。

能與式之不能分既是必然的，則『無能的式』與『無式的能』都是矛盾，矛盾就是不可能。我們可以利用一、七這一條去作一、六與一、二那兩條底注解。一、六說道無『無。』前面那個無字是普通有無的無，後面那個『無』字是不可能的無。由無底意義可以推到有底意義。一、二說道有『有。』前面那個有就是普通有無的有，後面那個『有』是可能的有，最泛的有，最普遍的有。

一八，能無生滅、無新舊、無加減。

以上談『能』的那一條，曾表示『能』是名字，不是名詞或其它任何概念。以任何概念去『形容』『能』不過是表示那概念是可能，『能』可以塞進那概念，而成普通所謂那概念範圍之內的具體的東西。這與普通所謂形容不一樣。任何類的東西均有生滅、有新舊、有加減。說一東西的『生』不過是說它既生後所有的『能』在它未生前塞在別的可能裏面，而沒有塞進這一東西既生後的可能或概念或共相。所以一東西的『生』不是『能』的『生，』一東西的『滅』不是『能』的『滅；』『新舊加減的情形同樣，其他可能也莫不如是。我們可以用『人』爲例，有的時候，我們說人是有理性的動物，跟着就說『有理性』形容任何人。』無論這一句話應作何解釋，我們不能說它底意思是以有理性去形容塞在『人』那一概念或共相或架子或樣式裏面的『能。』如果有這意思，那就糟了。因爲如果『有理性』可以形容『能，』其它無量的可能也可以形容『能，』而『能』的性質的數目與可能的數目相等；可能中有彼此不相容的可能，『能』

也就逃不了彼此不相容的性質。總而言之，如果『生滅』是東西的生滅，則『能』無所謂生滅新舊……等等同樣。

可是，『生』與『滅』……等等都是可能。『生』可以有『能』，『滅』也可以有『能』。『能』有『能』的『生』不是『能』的生，是『一可能之有『能』』的生；滅也不是『能』的滅，是『一可能之有『能』』的滅……。一、八這一句話不是說可能中無『生』這一可能，『滅』這一可能，『新』這一可能……。

既然如此，此處的生滅、新舊、加減等等只表示：沒有式外的『能』加入式內，所以無生、無新、無加；也沒有式內的『能』跑到式外，所以無滅、無舊、無減。『式』外無『能』，所以無外入；只有式內才有『能』，所以也無外出。

這裏的思想也許就是 Indestructibility of Matter-energy 那一原則所表示的思想。那一原則似乎很早就發現了，現在的科學似乎還引用。可是、有以下四點我們要注意：

（一）如果 Matter-energy 是一概念或共相或可以有定義的名詞，它就

是本文的可能，而不是本文的『能。』如果它是本文的可能，也許就是本文的『式；』如果是本文的『式，』則 Indestructibility of Matter-energy 那一原則就不是本條這一句話了；因爲『式』雖無生滅（照式的定義無所謂生滅，）而本條所說的不是式無生滅，是『能』無生滅。同時 Matter-energy 似乎不是本文的式；如果它是式，則那一原則不是自然律；如果那一原則是自然律，則它不是式。

（二）那一原則似乎是自然律，至少科學家以爲它是自然律，而我們也把它當作自然律看待。果然如此，則所謂 Matter-energy 不是式，在定義上至多是式中的某一可能。生滅雖是可能，而任何可能的本身均無所謂生滅，這一點參觀『有可能』那一條卽可知。說 Matter-energy 這一可能無生滅似乎也不是這一原則所要表示的意思。

（三）以 Matter-energy 爲式，這一原則不是本條所說的話；以之爲可能，似乎也不是這一原則的意思。結果只有兩條路走：（甲）是把 Matter-energy

當作名字看待，（乙）是把它當作本文所謂有『能』的可能看待。如果我們走（甲）這條路，而同時 Matter-energy 之所指就是『能』之所指，這一原則當然就是本條所說的話。這也許是原來的意思，但在我們把它視為自然律的情形之下，這條路似乎走不通。

（四）這樣看來，我們似乎只能把 Matter-energy 當作有『能』的可能看待，那就是說把它當作是 Matter-energy 那樣的實在的東西看待。果然如此，則 Indestructibility of Matter-energy 這一原則是科學家的自然律，當然也是我們的自然律；事實上是真的，可是，不是本然的道理。把這一原則作如是解，它當然不是本條所說的那句話，它的範圍比本條的範圍窄多了。

一、九，式無生滅，無新舊，無加減。

『式』也是無生滅……等等。這一點在一、八那一條的注解裏已經提及。從定義方面着想，這一句話可以說是用不着說的。『式』是析取地無所不包的可能。可能是邏輯上可以有『能』而不是事實上有『能』的東西；它根本就沒有

時空的問題，也沒有任何具體的東西所有的事實上的問題。它似乎是很顯而易見地無所謂生滅……等等。但是因爲我們在日常生活中留心具體的東西的時候多，留心抽象的概念的時候少，我們免不了注重前者，忽略後者。我們很容易因爲甲是乙的父親，乙是甲的兒子，甲比乙老，遂以爲『父親』這一概念比『兒子』這一概念『老』；因爲甲在乙之前，乙在甲之後，遂以爲『在前』這一關係在『在後』這一關係之前。這些話只要提醒一下我們就知道它們是沒有意義的話。無矛盾的概念就是可能，可能就是無矛盾的概念；概念既沒有具體的東西在事實方面所有的問題，可能當然也沒有可能沒有這些問題，『式』當然也沒有。

可是，有一點我們得注意。因爲生滅……等等都是可能，所以生滅……等等都在『式』中，所以『式』中有生滅……等等，也許就有人以爲『式』有生滅……等等。這當然是錯了。這差不多等於說人有腿，人是腿。『式』中雖有生滅……等等，而『式』仍無所謂生滅……等等。這一點在一、八那條的注中已經提及，此處不過重新注意一下而已。

二、一〇，式或能無所謂存在。

『式』與『能』既無生滅、新舊、加減，當然也無存在。這裏說無所謂存在者一方面因爲前面說有『式』有『能』，或者有人以爲它們和東西一樣地存在，另一方面說它們無存在恐怕引起誤會。

如果我們把『存在』兩字限於具體的個體的東西的存在，則存在也是可能，也可以有『能』也在『式』中。『式』中雖有存在，而『式』無所謂存在；存在雖可以有『能』而『能』無所謂存在。本文的有無不是存在與不存在。是道的內容則有，不是道的內容則無。存在固然是可能，不存在也是可能，它也在『式』中，它也可以有『能』。『能』可以塞進存在這一可能裏面去，也可以不塞進存在這一可能裏面去。我們所要避免的誤會就是以不存在爲不可能的誤會。生滅、新舊、加減、這樣相聯的詞沒有存在所能有的誤會，所以侵用無字已够。

有些人很喜歡提出存在問題。存在似乎是大多數人的一種實在與否的標準。這標準從我們的極狹義的經驗看來，的確是非常之重要。從研究歷史或其他

倘且不容易輕視個體的學問的人們這一方面看來，也的確是非常之重要。可是我們在寬義的經驗中日常所用的工具，有一部分根本就沒有存在的問題。例如我們問在這一段文章中，有幾個『存』字？假如我們的答案是『N』，那麼這裏有N個『存』字甲，但同時這N個『存』字都是『存』字乙。至少這裏的『字』字就有（甲）（乙）兩意義的分別。由（甲）義，則前後、左右、大小、……等等問題都有，而這個N字都存在；可是由（乙）義，則前後、左右、大小、……等等問題都沒有，這些問題它既都沒有，它也沒有（甲）義所有的存在問題。

本文在此處把存在二字限制到具體的個體的東西底存在。既然如此，『式』與『能』當然是無所謂存在。問『式』存在與否是一不應發生的問題，問我們怎樣知道『式』存在當然也是不應發生的問題。『能』也是一樣。本條的意思本來用不着以明文表示，其所以終於以明文表示者，一部分的理由也是因為有好些人發生『式』與『能』的存在的問題。

一、一一，式或能無終始。

式、能、既無生滅……等等，當然也無終始。這裏的終始就是東西事體有終始的終始。這一條也是用不着特別提出的，其所以特別提出的理由與前幾條同樣，但是終與始似乎是注重『存在』的人們所特別發生而又似乎無法解決的問題。有些人因爲注重存在的東西，所以很容易把一方面的問題移到另一方面去。存在的東西都有終始，即存在的世界也有終始；因此『存在的時間』『存在的宇宙』也有終始。其實時間與宇宙都不能以存在兩字去形容，從可能方面着想，時間當然無終始。從現實的時間着想，時間也無終始，存在底標準之一就是佔時間，未特殊化的時間無佔時間與否的問題，而這也就是說無終始。至於眞正的宇宙當然無所謂存在，也無所謂終始。說宇宙存在不過是把『宇宙』兩字引用到某時期的世界而已，某時期的世界當然有終始。我們以後要表示時間是一老是現實的可能，而宇宙是道底別名，它們都無終始，但這是以後的事。

從前的人已經說過道無終始，物有死生。這兩句話在本書裏也很有道理。用本書的語言說道無終始就是說式與能無終始，說它們無終始，就是說它們無所

謂終，無所謂始。物大概就是所謂東西或事體。果然如此，則物佔時間，所謂物佔時間，就是說物有死生。也許物之中有很特殊的物如天文學家底『宇宙』；這樣的『宇宙』既然是佔時間的物，當然不是眞正的宇宙，當然有終始，當然有死生。總而言之，道爲道，物爲物，物有死生而道無終始。道無終始亦卽式與能無終始；式與能無終始，因爲無無能的式無無式的能，所以同時也是式無終始，能無終始。

一、一二，式與能無所謂孰先孰後。

根據以上一、六，一、七，一、八，一、九，一、一〇，一、一一，式與能當然無所謂孰先孰後。可是，我們特別提出來講講也有道理。有好些人發生事理先後的問題，而這一問題引出許多的辯論。有些辯論或者是針鋒相對，有些也許根本就是沒有問題的辯論。他們的『理』或者相應於此處的『式』，或者不是，但他們的『事』決不是此處的『能』。關於此問題，我們要注意以下諸點。

如果所謂『理』是知識的對象而又能獨立於我們的知識的理，它也許就是這裏的『式』，如果所謂『理』是知識的對象，僅是知識的對象而不能獨立

於我們的知識的理，則所謂理不是此處的『式』如爲後者，它是我們經驗中能以理稱的事體好像能以四方稱的四方東西一樣。茲以理❶表示前者，以理❷表示後者，理❶是可以獨立於我們底知識的理，理❷是不能獨立於我們底知識的理。所謂事大概就是普通所謂『東西』或『事體』的事。事也可以分事❶事❷兩義。但除此分別外，我們還可以引用另一辦法，我們可以把相應於一理的事與不相應於一理的事分開來。這句話似乎要補充幾句才行。假如人有人的理，樹有樹的理，動物有動物的理，植物有植物的理……等等，具體的人就是相應於『人理』的事，具體的樹就是相應於『樹理』的事……等等，而具體的人不是相應於『樹理』的事，具體的樹也不是相應於『人理』的事……等等。我們先討論理❷與事❶的先後問題，而先後兩字限於時間上的先後。

(一)總有不相應於理❷而先於理❷的事❶。這似乎是毫無問題的。至少在實在主義者，這是毫無問題的。如果『有事始有理』這一句話是作如是解，它似乎是一句不容我們否認的話。

(二)相應於一理❷的事❶不一定先於它所相應的理❷。有些在前，有些在後。發現的事❶(Discovery)先於它所相應的理❷，發明的事❶(Invention)後於它所相應的理❷。如果有人以爲所有的發現都是發明，則事❶等於零，而實質上就只有事❷。如果有人以爲所有的發明都是發現，則事❶的意義等於理❶。堅持特理❶理❷與事❶事❷的分別，同時承認有理❶理❷與事❶事❷，這兩假設是無法承認的。

(三)不相應於一理❷的事❷既不先於所有的理❷也不後於所有的理❷。這句話似乎不淸楚，它的意思如下：假設理❷事❷均有所謂最初，則此最初的理❷事❷沒有先後的關係，卽有時間上的關係，我們也只能說同時。僅有理❷，無經驗，僅有事❷也無經驗；除非把經驗二字用到那無知無覺的事體上去。

(四)不相應於一理❷的事❷，在大多數人們的經驗中，大概先於理❷。如果『有事始有理』的意思是這個意思，這大約也是一句比較靠得住的話。這當然要看所說的『那一理❷』是甚麼樣之理❷。大約對於愈深奧的理❷這句話愈

靠得住，對於愈粗淺的理❷，這句話愈發生問題。

(五)相應於一理❷的事❷有些先於它所相應的理❷，有些後於它所相應的理❷。究竟那些先，那些後，似乎是研究歷史的人們的事。

(六)理❶無所謂時間上的先後。既然如此，它與事❶說在一塊也好，與事❷說在一塊也好，總不能發生先後的問題。這一點在討論『存在』的那一條，已經表示過與它同樣的意思。『兄弟』的理❶既不在『某甲是某乙的兄弟』之前，也不在其後，也不與之同時。理❶本身既無所謂先後，我們不能把有時間上先後的事❶事❷與之相比以定孰先孰後。總而言之理❶與事❶或事❷的先後問題是一不應發生的問題。如果『事先於理』或『理先於事』有此處的解釋，它是一句無意義的話。

(七)理❶是此處的『式』與否此處不必討論，無論如何理❷不是此處的式。理❶與式有類似的情形。事決不是此處的『能』。理❶與事既無先後問題，『式』與『能』更無先後問題；因為不僅『式』無先後問題，『能』也無先後問題，它

們彼此更沒有先後問題。這就是本條的意思。以上(一)(二)(三)(四)(五)與本條的題目本來是不相干的，我們把它們提出來實在是借題發揮，其所以借題的道理就是要預先避免把以上的問題牽扯到本條上來。

一、一三，式無二。

以後慢慢地把『式』與『能』的分別提出來。『式』既是析取地無所不包的可能，則『式』外無可能；『式』外無可能，所以『式』外無『式』。『式』外無『式，』所以不能有兩『式。』這是一句很重要的話。所謂『一理』的理大概就是這裏的『式，』所謂『唯一邏輯』的邏輯就是這裏的『式。』我們表示『式』的方法可以不一，而『式』無二。一種表示『式』的方法僅是一可能，這一可能也許是事實上的唯一可能，但即令是事實上的唯一可能，而它本身仍不是『式。』從這一方面着想，沒有一本講邏輯的書等於邏輯，沒有一本講物理的書等於物理……等等。這點道理我在不相融的邏輯系統那篇文章裏曾經從長討論。邏輯與邏輯系統是兩件事。邏輯無二，而邏輯系統不一；前者是說『式』無

二，後者是說表示式的方法不一。

一、二四，能不一。

所謂一者不是單位的一，也不是性質的一。在單位上我們不能說『能』是一或不是一，在性質上我們也不能說『能』或一或不是一。關於『能』的本身，我們不能說甚麼話，說甚麼話就限制『能』。說『能』不一就是說可能不一。可能不一就是說可以有『能』的架子或樣式不一。這就是說『能』可以套進許許多多的架子或樣式。『能』有無量的可能，所以『能』這一名字是很好的名字。我們差不多可以說『能』的能不一，或能力不一，它可以是這，也可以是那樣。但這樣的說法恐怕引起兩種誤會。『東西』的能力是有量的能力，不然不容易談歸納。把這樣的能用到『能』身上去免不了限制它。同時『東西』的能力，或能力的能是可能，是可以有定義的概念，而不是名之爲『能』的『能』。如果我們用『形式』兩字表示『能』所能有的可能，本條這一句話等於說『能』無一定的『形式』。

有人以爲能就是能，能總是能，所以『能一而已矣。』這個說法似乎是把同一律引用到能身上去。同一律或者用（一）『甲是甲』表示，或者用（二）『如果X是甲，則X是甲』表示。這兩表示之中，所謂甲者，用本章底名詞，是可能而不是能，所說的X雖不是能，亦不是可能。如果我們用第一表示說『能是能，』我們實在是把能當作可能看。能不是可能，所以我們不能說『能是能。』這似乎表示能不一。如果我們用第二表示說『如果能是甲，則能是甲，』我們實在是以能套進X這一任指詞裏面去。能雖不是我們所能指的東西，而我們所能指的東西總有能，所以把能視爲X這一任指詞底值，很可以說得過去。但是這第二說法等於說『能或者是甲或者不是甲，』而這又等於說『能是甲，或是乙，或是丙……等等；』這樣地說實在也就表示能不一。

一、一五，式無內外。

茲先從『外』說起。『式』既是析取地無所不包的可能，則『式』外無可能；『式』外無可能，『式』外當然無『式。』同時『無無式的能，』所以『式』

外也無『能。』這都表示『式』無『外。』這裏的外最好不要視爲那至大無外的外，這裏的內也最好不要視爲那至小無內的內，因爲『式』根本就無所謂大小；可是『式』雖無所謂大，而宇宙在『式』中，式雖無所謂小，而至小亦在『式』中。這裏的內外是對『能』而說的。這裏說『式』無外是說『能』不能跑出去；說它無內，是說『能』不能跑進去或不跑進去。前此曾表示『能』老在『式』中。這也就是說『式』無內外。總而言之，『式』既沒有可以讓『能』出去的外，也無所謂讓『能』進來或不進來的內。『式』既無內外，所以把『式』視爲範疇，『能』沒有承受或不承受的問題，因爲式不能不承受。

『式』無內外是『式』底大本領。我們『對』於『式』的知識的確是『先天』或 Apriori 的知識。『先天』兩字也許不妥，無論知識是甚麼東西的知識（是人的知識也好，是猴子的也好，是狗的也好……）它總來自那東西的經驗。任何知識決不能先於經驗而得，我們得到『式』的知識也靠經驗。可是、所得到的關於『式』的知識底正確性不靠經驗。這句話的意思如下：設以P代表『式』

的知識的命題，Q代表其他知識的命題，我們不能由P推出Q；這就是說Q可以假而P不隨之就假。其所以有如此情形者就是因爲『能』可以逃出我們現在的世界，而不能逃出這無內外的『式』。

二、一六，能有出入。

所謂『出入』當然要有內外。『式』無內外，『能』既不能出『式，』當然也不能入『式』。可是、『能』的可能不一，可能不一，則每一可能均有內外。所謂『出』就是跑出一可能範圍之外，所謂『入』就是套進一可能範圍之內。這裏的出入可不是出入一間房子那樣的出入，那是有空間的界限的，但根據出入房子那樣的出入，我們可以意會到這裏的出入。

『有人』表示『能』之套入『人』這一可能範圍之內，『現在無恐龍』表示『能』之跑出『恐龍』這一可能範圍之外，『無鬼』表示『能』根本就沒套進『鬼』這一可能範圍之內。照從前的說法，『能』無生滅，所以『人』『恐龍』『鬼』的生滅不是『能』的生滅，照本條的說法，『能』有出入，而這些東

西的生滅就是『能』的出入。

這裏說『能』有出入實在是說它『老有出入。』這一點以後自然會淸楚。可是、『能』雖老有出入，而我們不能跟着就說，我們一定有現在所有的這樣的世界。這是兩件事，它們的關係，以後會談到。

能有出入是一句非常之重要的話。它雖是一句非常之重要的話，而它不是必然的命題；我們找不出純理論上的理由去表示能之不能不有出入。如果我們把必然的命題叫作先天的命題，則『能有出入』這一句話不是先天的命題。可是、它雖不是先天的命題，只要我們承認經驗，承認任何樣式的實在，我們免不了要承認『能有出入』，而且無論以後的經驗如何，無論以後的世界如何，無論以後的實在如何，『能有出入』總不會是一句假話。我們可以把這樣的話叫作先驗的命題。

在本書，先驗的命題不少，而在先驗命題之中。『能有出入』這一句話可以說是至尊無上。先天的命題雖然重要，然而它們只肯定有現實而已，對於我們現

有的這樣的世界毫無表示。先驗的命題則完全兩樣，它們表示有時空，有變動，有個體，……的世界是我們所逃不了的世界，我們對於這樣的世界所說的話底根據就是這裏的『能有出入。』這一句話底重要卽此已足以表示。

二、一七，式常靜，能常動。

『式』與『能』均不能以普通形容詞直接地去形容它們。這裏的動靜與上條的出入有同樣的問題。這裏說『式』常靜不是說它像山一樣，老是擺在那裏；這裏說『能』常動也不是說它像瀑布一樣，老是在那裏流。『式』與『能』均無所謂『這裏』『那裏，』所以『式』底靜不是普通靜的東西底『靜，』『能』底動也不是普通動的東西底『動。』但是我們不能不假借這種字眼去表示它們底意味。除此之外，我們沒有旁的法子。

茲先從『式』說起。『式』無生滅，無終始，旣無所謂存在，當然也不佔時空；同時，『式』無二，也無內外；我們可以用圖案的方法去想它，也可以用公式的方法去想它，但它旣沒有圖案所引起的形式，也沒有公式所表示的秩序。想來想去，

總覺得它老『有，』總覺得它老『是。』這就是我們借用『靜』的思想去表示的意味。

再說『能。』它也沒有生滅終始，也無所謂存在；但我們在經驗中感覺到的雲蒸雨降，滄海桑田。及其他種種等等，本人生活上的變遷也在內，所感覺到的情形之中，有那從前是『那，』現在是『這』的X。由這些的感覺我們很容易想到天下既無不變的事體，就有那老在出入的『能，』『能』的出入不是普通東西的出入，可是我們借出入思想去表示從前是『那』現在是『這』的情形。『能』底動也不是普通東西底動，可是我們可以借『動』這一思想去表示『能』與『式』不同的意味。

二、一八，式剛而能柔，式陽而能陰，式顯而能晦。

這裏的剛柔……等等一方面都是形容詞，另一方面都不是形容東西的性質的形容詞，它們所表示的是『式』與『能』的不同的意味。這一點已經提出

所謂剛柔不是強弱的剛柔。『式』的剛很容易想到，它的剛就是普通所謂『理』的剛，或『原則』的剛，或『自然律』的剛；而『能』的柔就是與此剛相反的柔。

陽與陰，顯與晦所表示的意味也就是這裏剛柔所表示的意味。根據『式』無二，『能』不一，這兩方面的思想，剛柔、陰陽、顯晦的意味很容易得到。

陰陽二字頗有問題。中國哲學裏常用此兩字，意義非常之多；至少我個人弄不清楚。我在這裏的確利用含混的意義表示『式』與『能』的不同的意味。至於顯晦，則『式』底顯在本文裏面應該是毫無問題，它是明顯的顯，所以本文給『式』下定義。『能』與之相反，所以只給它取名字。

一、一九，道非式。

一、二〇，道非能。

道是『式與能。』僅『式』無以爲道，僅『能』亦無以爲道。這是顯而易見的道理。同時我們要知道無無『能』的『式，』無無『式』的『能。』『式』無

『能』爲不可能，『能』無『式』，『式』卽『能』之不可，也就是不可能。有『能』才有『式』，有『式』才有『能』。『式』與『能』雖可以分別地討論，卻不可分開地『是』道。道是二者之『合』，不單獨地是『式』，也不單獨地是『能』。這裏分兩條說，也就是要表道不單獨地是『式』或『能』。

一、二一，道無生滅，無新舊，無加減，無終始，無所謂存在。

道既是『式與能，』這也是顯而易見的道理。這裏的『無』與以上一、八，一、九，一、一〇，一、一一，一、一二，的『無』一致。

一、二二，道無二，亦無內外。

這表示道與『式』一致。道『外』無它道，『道』內卽此道。

一、二三，道無動靜，無剛柔，無陰陽，無顯晦。

這裏表示道與『式』或『能』均不一樣。道既不是分開來的『式』或『能』。所以『式』雖靜而道無所謂靜，『能』雖動而道無所謂動；『式』雖剛而道無所謂剛，『能』雖柔而道無所謂柔；『式』雖陽而道無所謂陽，『能』雖陰而道

無所謂陰；『式』雖顯而道無所謂顯，『能』雖晦而道無所謂晦。這些表示意味的形容詞都不能引用到道身上去，引上去，就有偏，有蔽，有所限制，而所謂道者就不是此處的道。

一、二四，道無出入。

這表示道與『能』不一樣。『能』可以出於可能，也可以入於可能。道本身爲道，不能出於道，入於道。道是『式』與『能，』『能』不能出於『式與能，』入於『式與能。』可能爲道，所以道不能出入可能，這一點見下條。

一、二五，能出爲道，入爲道。

『能』之入於可能卽一類事物或一具體事物的生，『能』之出於可能，卽一類事物或一具體事物的死。燒一本書是那一本書的滅，不是『能』的滅，『能』不過離開了那一本書，跑到『灰、』『煙、』『氣』……等等裏面去了。一個人的死，是那一個人的死，不是『能』的死，『能』不過先跑到『屍，』以後又跑到別的可能裏去而已。一個人的生是那一個人的生，不是『能』的生，『能』只由別

的可能跑進那一個人。

具體的單個的東西是這樣，一類的東西也是這個樣子。從前有恐龍，現在可沒有了；有恐龍的時候就是『能』套進恐龍那一可能的時候；現在沒有恐龍就是『能』完全退出恐龍這一可能的時候。從自然史這一方面着想，從前有現在沒有的獸非常之多，這表示『能』之入而又繼之以出。從前沒有飛機現在有飛機；現在雖有飛機，而『能』未因此就增加；『能』雖未因此增加，可是、已經由別的可能套進飛機這一可能裏面去了。這表示『能』之出而又繼之以入。

但是、談具體的東西也好，談一類的事物也好，『能』總有出入。『能』出於一可能，就是入於別的可能，入於一可能，就是出於別的可能。出也好，入也好，『能』老在『式』中，老與『式』合，所以出爲道入亦爲道。

一、二六，居式由能莫不爲道。

『居式』表示『能』老在『式』中，『由能』表示『能』老有出入，而出入又無限制。『能』既老有出入，而出入又均爲道，則居『式』由『能』莫不爲

道。

這句話所表示的道理很容易明白。只要知道以上所說的道理，就明白這一句話。現在所注意的是我們對於這道理所感覺的意味，與侵潤於此意味的情緒。我們要回到最初關於道所說的幾句話上去。這裏的『居式由能』有點『由是而之焉』的味道。但這裏的『能』既根本就沒有『不居式』的問題，所以『居式』不至於給我們以不自由的感覺。從這一方面着想，這裏的道，至少在我個人感覺中，不見得很直不見得很窄，它有那浩浩蕩蕩的意味。『式』雖冷而道不冷，至少不會冷到使我們在知識方面緊張的程度上去，也不至於冷到使我們在情感方面不自在的程度上去。至於這裏的道是否有『如如』那樣的渾然自在的味道，頗不易說，因爲它多少帶點冷性。

## 第二章　可能底現實

二、一可能之現實卽可能之有能。

這裏的可能就是上一章一、四條所說的可能。這裏的現是出現的現，不是時間上現在的現，而『實』就是不空。可能僅是可以有『能』它不必有『能』；若有『能』，則有『能』的可能不僅是可能，而且是普通所謂『共相。』可能成了共相，就表示以那一可能爲類，那一類有具體的東西以爲表現。這就是說可能之有『能』或者說『能』已經套進一可能範圍之內。例如『有人』（如張三李四……等等的人）這一命題，如果是眞的，就表示『人』這一可能有『能』在裏面，也就表示『人』這一可能是現實的可能。

二、二這一句話也是現實的定義。

二、三有不可以不現實的可能。

對於本條我們不必多所討論，舉例卽明。一、六說道無『無，』一、七說無無能

的式，無無式的能；可見式之有能是必然的。這就表示『式』這一可能底現實是必然的，而『式』是一不可以不現實的可能。一、五既然表示有『式，』當然有不可以不現實的可能。

二、三，現實是一現實的可能。

這一句話至少要分兩方面說：一是從現實本身是一可能這一方面說，二是從現實本身也是一現實的可能這一方面說。

(一)現實是一可能。

設有X可能，而X現實，則『能』可以套進X，那就是說『能』可以去現實X。『能』不僅可以去現實X，而且可以去現實其它的可能。『能』既可以現實可能，現實就可以有『能，』現實既可以有能，現實就是可能。同時現實既有以上的定義，它就是普通所謂有定義的概念之一。如果現實這一概念不是矛盾的，它就是可能，而現實不是一矛盾的概念。

(二)現實是一現實的可能。

現實不僅是可能，而且是一現實的可能。這也可以分兩點說。我們已經知道無無能的『式，』這表示『式』是不能無『能』的；『式』既是有『能』的，則照以上的定義，它是現實的。『式』既是現實的可能，則現實這一可能是有『能』的可能。而現實這一可能也是現實的。同時『式』既是不可以不現實的可能，現實當然也是不可以不現實的可能；現實既是一不可以不現實的可能，它當然是現實的可能。

二、四，無不可以現實的可能。

可能就是可以有『能，』可以有『能』當然不必有『能，』也當然不必無『能。』一可能之有『能』與否，我們普通以爲是事實問題；一可能之可以有『能』與否不是事實問題，是一在理論上不成其爲問題的問題。現實與否就是有『能』與否，當然也是事實問題，能現實與否不是事實問題。不能現實就是不可能，所以所有的可能都是能現實的可能。

二、五，有老是現實的可能。

一、一六說能有出入在那一條的注解裏我們已經表示能『老』有出入所謂老有出入就是說無時不在出入。能底出於一可能雖是一可能底成虛，而能底入於一可能就是一可能底現實。說能老有出入一部分的意思就是說老有現實的可能。本條底主旨不在表示老有現實的可能，而在有老是現實的可能。所謂老是現實的可能就是無時不現實的可能。

我們要把老是現實的可能與不可以不現實的可能分別一下。在一、一六那一條底注解裏，我們已經表先天與先驗底分別。一、七所說的『無無能的式，無無式的能』是先天的命題，它表示必然的道理。一、一六所說的『能有出入』是一先驗的命題，它表示我們在事實上所不能逃的道理。不可以不現實的可能是必然現實的，否認它現實是矛盾；老是現實的可能是任何東西之所不能逃其現實的可能，否認這種可能底現實無時不是一假命題。這裏當然有『時』底問題，不久即會提出，本條不討論。

可是，老是現實的可能雖不是不可以不現實的可能，而不可以不現實的可

能總是老是現實的。如果一可能是不可以不現實的，它當然也是無時不現實的，所以它也是老是現實的可能。雖然如此，我們在本條所注重的不在那不可以不現實的可能兼是老是現實的可能，而在那老是現實的可能不就是不可以不現實的。

二六，有老不現實的可能。

有不可以不現實的可能，與這些可能相對待的是不可能；有老是現實的可能，與這些可能相對待的是老不現實的可能。老是現實的可能既然是無時不現實的可能；老不現實的可能當然是無時現實的可能。說老不現實的可能現實無時不是一假命題。老不現實的可能爲數不少，將來會慢慢地提出，即『將來』也是一老不現實的可能。

有一點我們要特別提出一下。所謂無量，在本體上究竟如何，現在不論，在我們底了解上，無量既是不可以不現實與老是現實的可能底橋，也是不可能與老不現實的可能底橋。如果我們不怕誤會，我們可以說『無量』這一概念是理論

與事實底橋。這可以從不可能與老不現實的可能底分別看出來。即此普通所謂『時點』而論，它沒有純理論上的毛病，它不是矛盾，所以它不是不可能；可是它雖然不是不可能，然而在事現上的的確確不會有『時點』那樣的東西。這就是說有理論上無矛盾而事實上絕對不會現實的可能。這樣的可能與事實之間只好用『無量』以爲媒介。所謂「把一點鐘縮小，事實上不會達到『時點』，但是如果我們『無量』地縮小，我們可以達到『時點』」實在就是以『無量』作事實與理論底橋。同樣，不能不現實與老是現實的可能之間也要利用這『無量』以爲媒介。在我們底了解上『無量』有這裏所說的功用，而在本書，『無量』本身也是一老不現實的可能。

二、七，未現實的可能是可能。

這是顯而易見的道理。如果甲是未現實的可能，則甲既是可能而又未現實，如果它既是可能，而又未現實，則它是可能。問題似乎是『未現實的可能，』是否有矛盾。從這一方面着想，我們知道『不可以現實的可能是可能』的確有矛盾，

因爲不可以現實的可能是不可能，而不可能就不是可能。但未現實不是不可以現實，『未現實的可能是可能』沒有矛盾。

二、一八，除式外有現實的可能。

『式』當然是現實的，因爲它不能無『能。』這也就表示道無生滅等等。但除式外尙有其它的可能也是現實的可能。例如『現實』這一可能是一現實的可能而它不是『式。』『現實』這一可能既是現實的可能，則必有其它的可能也是現實的可能；一方面因爲照定義，『現實』不是一單獨能現實的可能；另一方面能有出入，能底出入既不是出於『式，』入於『式，』而是出於可能，入於可能，當然有現實的可能。這些現實的可能之中，不僅有『式』也不僅有『現實』這一可能。

一、九，有未現實的可能。

對於可能似乎有一極簡單的看法：只要『是，』就『有。』二、一四說未現實的可能是可能，我們本可以接着就說有未現實的可能。可是，從本文着想，我們也可

以用另外的方法表示。二、四雖然說所有的可能都能現實，而它沒有說所有的可能都已現實。『現實』雖是一現實的可能，而『未現實』也是一未現實的可能。有些可能雖現實或曾經現實，而有些可能尚未現實，或從來沒有現實，或曾經現實而現在已經成虛。其所以如此者因爲『能』既無生滅……等等，它老是那麽『多』；『多』既老是那麽多，其入也不能不有所出，其出也不能不有所入；出入之間，總有現實與未現實的可能。

二、二〇，所有現實的可能不都老是現實的。

最初要注意的是『不都老是』如果我們說『都不老是，』當然錯了。現實的可能之中，『式』是不能不現實的，所以這也是老是現實的『現實』也是不能不現實的，所以也是老是現實的。還有其它老是現實的可能我們還沒介紹。但如果我們把這些老是現實的可能除外，一定還有許多其它雖現實而不老是現實的可能。這可以從兩方面說，第一，如果所有現實的可能都是老是現實的，而『能』又無生滅新舊，加減。則未現實的可能等於不可以現實，而未現實的可能就是不

可能了。但未現實的可能是可能，所以現實的可能不都老是現實的。第二，『能』有出入；如果所有現實的可能都老是現實的，而『能』又老是那麼多，則『能』不能出。既不能出，則亦無所謂入。『能』既有出入，所有現實可能不都老是現實的。

二、一一，所有未現實的可能不都老是不現實的。

這與以上差不多，不過我們注意未現實這一方面的問題而已。如果未現實的可能都老是不現實的，而『能』又老是那麼多，則已現實的可能是所有的可能，而未現實的可能根本就不是可能。另一方面，從能的出入着想，如果未現實的可能都老是不現實的，則『能』無出入，『能』既有出入，則未現實的可能不都老是不現實的。

在二、一七條，我們發現至少有兩可能老是現實的。本條的問題是有沒有老是未現實的可能。從這一問題的本身着想，答案似乎很容易。『未現實』本身是一可能，它似乎是老不現實的可能，如果它是老不現實的可能，當然有老不現實的可

能。除此可能之外，尚有其它老不現實的可能與否，我們現在用不着談到。在承認未現實的可能是可能，而『未現實』也是一可能這一條件之下，這問題似乎非常之容易。麻煩的問題是：『未現實』是不是可能，『老不現實』的可能是不是可能。

從一方面着想，未現實的可能當然是可能。照現在的流行思想，鬼與龍都是可能，而它們都沒有現實，所以都是未現實的可能。這似乎是沒有問題的。既然如此，『未現實』本身是否是一可能似乎不應該發生問題。無論如何，根據以下理由：(一)未現實的意義不是不能現實，(二)未現實與已現實相反，而已現實的確是一可能，(三)既有未現實的可能，當然有『未現實』這一可能，我們可以說『未現實』是一可能。

從另外一方面着想，『未現實』本身如果視爲可能，似乎是老不現實的可能。以上我們曾說過『如果所有未現實的可能都是老不現實的則它們都不是可能。』這樣說來，『未現實』視爲可能也許有以下的困難。如果『未現實』是

可能，它是老不現實的可能。如果它是老不現實的可能，它是不可能，或不是可能；這豈不是矛盾嗎？同時『未現實』或者是可能，或者不是。如果它是的，而又老不現實，則所有未現實的可能雖都老不現實，而它仍為可能；如果所有未現實的可能因為它們都老不現實就不是可能，則『未現實』也因為它老不現實而不是一可能。這又表示與以前的理論衝突。有些人也許根本就沒有這問題，有些人也許有這問題，我們不能不討論一下。

設在T，有無量的未現實的可能，這些可能都老不現實，而這句話的意思如下：

甲、$T_1$ 1,2,3,......∞的可能都未現實。

$T_2$ 1,2,3,......∞的可能都未現實。

$T_3$ 1,2,3,......∞的可能都未現實。

......

$T_n$ 1,2,3,......∞的可能都未現實。

所有未現實的可能，1,2,3,……∞，在任何時間都未現實。在此情形之下，『未現實』不是可能，而它不是可能的理由不是因爲它本身老不現實，而是因爲1,2,3,……∞都老不現實。這些都老不現實就等於取消未現實與不能現實及老不現實的分別。

但如果所談的情形是：

乙、$T_1$ 1,2,3,……∞的可能都未現實。

$T_2$ 2,3,4,……∞的可能都未現實。

$T_3$ 3,4,5,……∞的可能都未現實。

……

$T_\infty$ n,n+1,n+2,……∞的可能都未現實。

照此表示1,2,3,之中雖有老不現實的可能，而它們不都老不現實，只要它們不都老不現實，它們之中有些是未現實的可能，而『未現實』也是可能，它們分別地都是可能。

總而言之，未現實是未現實，老不現實是老不現實，不能現實是不能現實。如果我們把『未現實的可能』（如『鬼、』『龍、』……等等）與『未現實』這一可能（如『不存在、』『零、』……等等）相混，則因爲『未現實』是老不現實的，未現實的可能都是老不現實的，而『未現實』本身（從意義方面着想）根本就是不可能；『未現實』本身既不可能，則未現實的可能當然都是不可能的。另一方面，未現實的可能可以因爲它們都老不現實而爲不可能，我們很容易想到『未現實』本身也因爲它老不現實而爲不可能；因爲我們想『未現實』本身因爲它不現實而爲不可能，我們很容易想到『老不現實』本身也因爲它老不現實而爲不可能，而老不現實的可能都是不可能。

從以上所提出的那『矛盾』着想，它底根據是『老不現實』就是不可能，『未現實』本身老不現實，所以也就是不可能。但如果『老不現實』不是不可能，則『未現實』本身雖老不現實，而它不因此就不是可能。從以上所提出的『衝突』着想，『未現實』本身雖是可能，雖又老不現實，而任何一未現實的可能不

因此就老不現實;同時如果所有未現實的可能都老不現實,它們(未現實的可能)仍爲不可能。『未現實』這一可能的老不現實與未現實的可能底老不現實是兩件事。

二、一二,有輪轉現實的可能。

最顯而易見的說法,就是說『能』有出入,其出也必有所入,其入也必有所出。出入之間就有輪轉現實底可能與輪轉現實的可能。

我們可以說二、一〇,二、一一,兩條旣表示所有現實的可能不都老是現實的,所有未現實的可能不都老是不現實的,則一定有些現實的可能慢慢地不現實,有些未現實的可能接着現實,我們可以說未現實者繼之以現實,現實者又繼之以成虛。現實與未現實之間有交換,有輪轉。究竟甚麼可能現實,甚麼可能未現實,不是本條的問題。

可能無所謂輪轉,卽『現實』這一可是亦無所謂輪轉;但『現實』不僅是可能,而且是一現實的可能;這老是現實的可能的內容老在那裏輪轉的。這就是

說可能雖無所謂輪轉，而可能底現實與不現實老有輪轉。

二、一三，變是一現實的可能。

這裏的變就是可能的輪轉現實。有輪轉現實的可能，就有輪轉現實這一可能，有輪轉現實這一可能，就有變這一可能。輪轉現實不僅是一可能，而且是現實的可能，所以變也是一現實的可能。變不僅是一現實的可能，而且是老是現實的可能，它是老是現實的可能，因爲它是任何東西所不能逃的現實。可是它雖是任何東西所不能逃的現實，而我們也找不出純理論上的理由去表示它必然現實，所以它不是一不可以不現實的可能。變是頭一個老是現實的可能底例。

變是非常之重要的，在現在這時代我們很容易感覺到變底重要，因爲在我們的生活中，環境裏變底速度似乎老在增加。以後我們愈要感覺到變底重要。可是，有一兩點我們得注意一下。

變當然不是可能底變，因爲可能無所謂變與不變，即『變』這一可能也無所謂變與不變。這是顯而易見的；好像『動』一樣，動的東西固然動，而『動』這

一可能不動；擾萬物者莫急乎風，而風這一可能不擾萬物，變既不是可能底變，而在現在這一章裏，所謂『東西』者尙沒有提出來，變只能是可能底輪轉現實底變。以後我們也許要表示『東西』底變就是這裏的變，但至少在現在，這裏的變不必是『東西』底變。這裏的變是不久就要提出的『本然世界』底變，而本然世界不必有我們所謂『東西』那樣的東西。這就是說，在本然世界，『東西』這一可能不必現實。所以至少在現在我們只說變是可能底輪轉現實底變。

這裏的變既然是本然世界底變，它當然是本然的變，而本然的變是先驗的變。我們已經把『先天』與『先驗』分別一下，『先天』似乎總是『先驗，』而『先驗』不必是『先天』。現在我們只談先驗。『有變』這一命題是先驗的命題。我們『說』這一命題當然是後驗的，因爲『說它』是一件事體，說出來是耳聞的事體，寫出來是目見的事體；我們『知道』這一命題當然也是後驗的，因爲『知道它』是一件事實；我們『得到』這一命題當然也是後驗的，因爲『我們得到』的意思就是我們知道或說出來的意思。可是，『有變』這一命題本身是

先驗的，因爲卽令沒有我們現在所有天文學與物理學的宇宙，而這一命題的正確性與它的現在的正確性一樣。關於這一點，請參觀一、一五，『式無內外』那一條。

**二、一四，不變是一現實的可能。**

本條在本文裏似乎毫無問題。道不變，『式』不變，可能不變，『能』也不變。不變似乎毫無問題地是一可能。

同時『式』不能無『能』，所以『式』老是現實的，『式』旣是老是現實的，則它底現實不變，它底現實不變就表示不變不僅是一可能，而且是一現實的可能。

可能底現實雖變，而『現實』這一可能老是現實的，『現實』這一可能旣老是現實的，則它底現實不變，它的現實不變，也就表示不變是一現實的可能。

可是、不變雖是一現實的可能，而我們不能跟着就說有不變的『東西』。從『東西』或『事體』這一方面着想，我們似乎要承認『天下』無不變的『東

西，』也無不變的事體。但這是以後的話。現在所注意的就是本然世界不必有以後所稱爲『東西』的『東西，』也不必有以後所稱爲『事體』的『事體。』假設本然世界沒有『東西，』沒有『事體，』它仍有變與不變，而變與不變仍是現實的可能。

**二、二五，現實的可能底現實先於未現實的可能底現實，而未現實的可能底現實後於現實的可能底現實。**

這句話可以當作『先後』的定義看，也可以當作一命題看。無論視爲命題或定義，『先後』的意義就是普通所謂先後的意義。『先後』與『時間』似乎是丟圈子的思想。先提出那個來，似乎很可以隨便。照本文的程序，在這裏說先後似乎比說時間容易一點。在注解裏面，我們既要把這句話弄清楚，我們似乎要利用『已經』與『尚未』的字眼。現實的可能其現實是已經現實，未現實的可能，如果現實，還尚未現實。已經現實的在尚未現實的之前，尚未現實的在已經現實的之後。

至於從前曾經現實而現在不現實的可能都擺在未現實的可能範圍之內，關於這一點，參觀下條注解中最後幾句話。

二、二六，可能底輪轉現實有先後。

可能既有輪轉現實，當然有先後。所謂輪轉現實就是說有些可能從前現實，現在不現實，從前未現實，而現在現實；未現實的可以次第現實，現實的也可以次第成空。在這輪轉之中總有已經現實與尚未現實的分別，既有這兩種現實的分別，總有先後問題。這輪轉現實有方向問題，也許有人想到，而我們尚沒有提出。對於此問題，我們要稍微說幾句話。

一可能的現實是否可以繼之以成虛，成虛之後又繼之以現實？如果一可能底現實可以這樣地重復，則輪轉現實底方向可以是曲的；如果不能，則輪轉現實底方向是直的。這當然有很大的分別。

從可能方面着想，輪轉現實底方向是曲的，已經現實而繼之以成虛的可能是未現實的可能，已經成虛而又繼之以現實的可能是現實的可能。但在這裏，我

們對於這問題不必有所表示。無論輪轉現實底方向是直的也好，曲的也好，輪轉現實總有先後。

二、一七，先後是現實的可能。

我們在這裏似乎把先後視爲一可能。這也許是不對的。先後是『在前』『在後』的關係。『在前』是普通所謂反對稱而又傳遞的關係，『在後』也是。從關係方面着想，它們似乎是兩關係，因爲用它們組織成一串連級（Series）的時候，此連級雖一而方向不同。可是爲省儉起見，我們在這裏沒有說先後是兩可能；以後要分的時候再分不遲。

先後的確是可能二、一二，二、一三，不僅表示它是可能，而且表示它是現實的可能。既有輪轉現實的可能，而輪轉現實有先後，先後當然也是現實的可能。

二、一八，不老是現實的可能底現實或者有始或者有終。

這一句話可以視爲定義看。如談定義，我們不僅可以用終或始去定『不老是現實的可能』底義，也可以用不老是現實的可能去定終或始底義。但在本文，

定義方面的問題總是從略。我們在這裏所要表示的如下：不老是現實的可能就是現實有始或有終的可能，而現實有始或有終的可能就是不老是現實的可能。

老是現實的可能底現實無終始，『變』是老是現實的，而『變』的現實無終始，『先後』這一可能是老是現實的，而它底現實無終始。以老是現實的可能為背景，其它可能的現實才有終，才有始。老是現實的可能底現實可以視為一兩頭無量的連級，說這連級底兩頭無量，就是說它無終始。以此連級為背景——別的背景現在不提——其它不老是現實的可能底現實才有終，才有始。

也許有人以為我們對於老是現實的可能有兩種看法：一是把它們當作空架子看，一是把它們當作實架子底現實看；而作如此看法的時候，前者無終始，而後者有終始。這說法是不對的。不老是現實的可能真有因這兩個看法而得不同的結果的情形，從可能這一方面着想，無終始，從可能底現實這一方面着想，有終或有始。但對於老是現實的可能，這兩個看法雖仍是不同的看法，而結果沒有不同的地方；因為它們是老是現實的可能。說它們是老是現實的就是它們底現實

無終始。這似乎是毫無問題的。

不老是現實的可能至少要分以下兩種：一種底現實是的的確確有始而又有終的，另一種的現實或有終而無始，或有始而無終。前一種的例有從前有而現在已滅絕的野獸。這些可能的現實都是有始而又有終的；可能的現實既可以重復，這些可能底現實底終始不必只有一套。『已往』這一可能就大不相同，它的現實無始，但如果我們指任何某一可能的現實爲界限，則已往底現實有終。『已往』這一可能底麻煩問題很多，以後也許要提出討論。現在所注意的是：不老是現實的可能底現實或者有終無始，或者有始而無終，或者既有始又有終，所以本條說它們的現實或者有始或者有終。

二，一九，終始都是現實的可能。

所有的現實的可能既不都老是現實的，則根據以上二，一五，有些可能底現實或有終或有始。這當然就是說有些現實的可能，其現實或有終或有始。不僅如此，有些可能底現實，終與始兼而有之。這可以視爲經驗方面的話，也可以視爲推

論出來的結論。如果視爲經驗方面的話，自然史可以供給材料。如果視爲推論出來的話，我們可以說：有輪轉現實的可能，就有那現實有始有終的可能。『能』入於一可能是那一可能底現實底始，『能』出於一可能是那一可能底現實底終；『能』既只有那麼『多』——就是無生滅，新舊，加減，的意思——一定有些可能最初未現實其後現實而更後又變成未現實。既然如此，終始不僅是可能，而且是現實的可能。

二、二〇，可能底現實底終始有先後。

現實的可能底現實既先於未現實的可能底現實，那麼現實的可能底開始現實一定先於未現實的可能底開始現實。可能底現實底始既有先後，可能底現實底終當然也有先後。同時、終始都是現實的可能，已經現實的『始』（視爲事體）底現實先於尚未現實的『始』底現實；已經現實的『終』底現實先於尚未現實的『終』底現實。可能本身既無所謂先後，這句話當然不是說『終』『始』兩可能有先後，而是說可能底現實有先後。

二三一．可能底現實底終始底先後有秩序。

『秩序』的意義非常之麻煩。我們在這裏不必討論它的普遍的意義，二一四的注解已經表示『先後』可以視爲在前與在後兩關係。我們可以用『在前』這一關係組織成一串兩頭無量的連級。這連級中可以有 x,y,z,……等等爲關係分子，例如……在x之前，x在y之前，y在z之前……等等。這無量的關係分子可以與數目——整數，有理數，無理數，等等——成一『一一相應』的情形，而在這情形之下，我們可以把一可能底現實底終始擺在這連級中的一個至當不移的位置。這就是本條所談的秩序。

可能底現實底終始底先後有這樣的秩序。這就是說：A可能底開始現實，必有B可能底開始現實在A可能開始現實之前，B可能底開始現實必有C可能底開始現實在B可能底開始現實之前……等等；A可能底打住現實必有B可能底打住現實，在A可能底打住現實之前，B可能底打住現實必有C可能底打住現實在B可能底打住現實之前……等等。這『在前』底秩序也就是『在後』

底秩序，不過方向不同而已。

在這連級中兩可能底開始現實可以佔同一位置，而它們底打住現實不佔同一位置。如果這樣，它們的開始現實無先後，而它們的打住現實有先後。反過來兩可能底打住現實可以無先後，而開始現實有先後。既然如此，也可以有兩可能，它們的開始現實無先後，它們的打住現實也無先後。兩可能底現實有這樣的情形，多數可能的現實也可以有這樣的情形。

不僅如此。不僅可能的現實的終始有先後，可能的現實的歷程也有先後。不僅前方面的先後有秩序，後一方面的先後也有秩序。A可能底現實的終始之間，所以有B可能底開始現實在A可能底開始現實之後，也可以有B可能底打住現實在A可能底打住現實之前；B可能底現實底終始之間，也可以有C可能底開始現實在B可能底開始現實之後，也可以有C可能底打住現實在B可能底打住現實之前……等等。我們也可以說A可能現實的終始之間，可以有B可能底開始現實在A可能開始現實之後，也可以有C可能底打住現實，在A可能打住現實

之前；而在B可能開始現實與C可能打住現實之間，可以有B″可能底開始現實在B′可能開始現實之後，也可以有C″可能底打住現實在C′可能打住現實之前……等等。這兩可能都是可能，既然如此，A可能底現實底歷程也可以有先後，而它的先後也有秩序。我們用不着在這裏討論任何可能底現實底歷程方面的先後，它們都可以有這歷程的先後。可是，老是現實的可能底現實，其歷程的確有這樣的先後（頭一說法所表示的），當然也有這先後底秩序。例如『現實』這一可能底現實，它的歷程兩頭無量，而中間的歷程有先後有秩序。

二、二二，時間是一現實的可能。

這裏的時間就是二、一八，所說的秩序。照那一條所說，時間不僅是可能而且是一現實的可能。這一點用不着再有所發揮。

我們也許要注意這是本然世界的時間。如果有我們現在這樣的世界產生，我們現在這樣世界底時間就是這裏的時間，但這裏的時間不必會演化成現在這樣世界底時間。我們現在這樣世界底時間，從經驗方面着想，是具體物事底變

還歷程中的那有先後關係，所以也有不回頭的方向底秩序。我們要客觀地經驗它，離不了具體的物事；我們要客觀地而又精微地經驗它，離不了度量。度量也要借重於具體的物事，而具體的物事無論如何重要，在本文的現在這一章中，還沒有發現。

我們在本章中表示一可能底現實，實實在在是表示它不會不現實，或一定現實。『能』既不能無『式』，『能』既有出入，可能既輪轉現實……等等，時間是不會不現實的。這裏的不會不現實可以說是本然世界的不能不現實。本然世界底時間可以說是先驗的時間，可是這時間的先驗與『式』的先天不同。用哲學術語說『式』是在理論上『能』之所不能逃的可能，而本然世界的時間不是在理論上『能』之所不能逃的可能。『能』不能逃『式』是必然命題，它可以解釋成一邏輯命題；能有出入（不能逃時間的根據）不是一必然命題，而是一本然的眞理。

我們在一、五，與一、六，兩條就提及先天與先驗的分別，可是那時候沒有多談。

其所以在這裏提出這個問題不過是因爲也許有些人盼望在談時間的時候我們會把這問題提出來討論一下。

先天與先驗在本文都沒有『不從經驗而來』的意思。先天與先驗的問題都離不了知識。從知識的對象着想，它總是『先』經驗而『有，』這裏的『先』表示『有它』是『知道它』的必要條件。從知識的本身着想，它總是來自經驗，這表示沒有經驗我們無從知道。可是從知識的正確性這一方面着想，有些知識是對於特殊或個體物事的知識，這樣的知識沒有先天後天或先驗後驗的問題。有些知識是對於普遍的情形的知識，這些知識之中有一部分對於已往爲眞，而對於將來不敢保其亦眞，這一部分是後驗的知識。有一部分對於已往固眞，可是、只要相應於它的經驗不從此打住，對於將來也眞；這一部分是規律知識，對於將來它有能否引用的問題。第三，有一部分的普遍知識對於已往爲眞，對於將來，只要有經驗，總有相應於它的經驗，所以不會不眞；這一部分就是這裏的先驗的知識，卽令將來的世界不是現在這樣的世界，只要有經驗，這一部分的知識總是正

確。最後，還有一部分的知識，對於將來無論有經驗與否它總是正確的；這一部分是本文所謂先天的知識。只有關於邏輯的知識是先天的。

二、二三，同時現實是一現實的可能。

所謂同時現實至少是兩可能底現實，而它們的開始現實同時。所謂同時至少是說兩可能底開始現實沒有先後，或者說兩可能底開始現實在時間的秩序上佔同一位置。

同時現實毫無疑問地是可能。我們現在不僅要表示它是可能，而且要表示它是現實的可能。關於後一點，只要承認前面的話就得承認它。『式』的現實與『現實』的現實可以說是『同時，』雖然它們的現實都無所謂終始。從關係方面着想，先後是兩可能，這一點前此已經表示過；可是先後這兩可能底現實是同時的。這當然不是說現實有先後的可能底現實同時，這些可能的現實既有先後當然不能同時；但先後這兩可能本身底現實是同時的。

除此以外是否有同時現實的可能，我們用不着討論。

二三四、一可能底現實有同時成虛的可能。

『成虛』兩字我不喜歡，可是，我一時也想不出好的名稱。同時成虛至少有兩種。一種是兩可能底同時打住現實。所謂成虛就是打住現實。可能底開始現實可以同時，打住現實當然也可以同時。兩可能底同時成虛是一可能，但是否為一現實的可能就不容易說。我們似乎不能根據以上所說的話，指出兩可能來說它們的成虛是同時的。當然先後兩可能，如果成虛，它們的成虛是同時的，這就表示它們的同時成虛是可能；但先後沒有成虛，所以從這兩可能看來，我們不能說兩可能的同時成虛是現實的可能。

但同時成虛不僅只於以上一種，它不一定是兩可能打住現實的同時，它可以是一可能底現實與另一可能底打住現實同時。既有輪轉現實的可能，而輪轉現實又是現實的可能，這樣的同時現實是現實的可能，這樣的同時成虛也是現實的可能。總而言之，『能』既只有那麼『多』，有入必有出，入為可能底開始現實，出為可能底打住現實；有些出入有間，有些無間；這無間的出入就是一可能底

現實與另一可能底打住現實同時。

二二五，一可能底現實有均等現實的可能。

茲以甲爲開始現實的可能，另有乙可能它與甲的關係可以使我們說：『如果甲是現實的可能，則乙是現實的可能』或者『乙可能底現實可以從甲可能底現實推論出來』（請注意後面這一句話表示前面的話不是一具有所謂『眞值』蘊涵的話。其所以要這樣地表示一下，就是要避免眞值蘊涵的 Paradox）。這兩句話表現均等現實的意義。這裏乙可能就是甲可能現實時的均等現實的可能。我們也可以說均等現實的可能是一現實可能所屬的可能。均等現實的可能也許早已現實，也許與現實的可能同時現實，這一點我們在此處用不着提出討論，這是『甲』種均等現實的可能。

還有乙種均等現實的可能。上面已經說過，一可能的現實可以有同時成虛的可能。設以甲爲開始現實的可能，丙爲同時成虛的可能，如果丁與甲丙的關係可以使我們說：『如果甲是現實的可能，則丁是現實的可能，』或者『丁底現實

可以從甲底現實推論出來；』『如果乙是現實的可能，則丁是現實的可能，』或者『丁底現實可以由乙底現實推論出來；』則丁是甲底『乙』種均等現實的可能。

簡單地說，丁是甲丙兩可能所同屬的可能。

這裏『甲』種均等可能底現實是『乙』種均等可能底現實，而『乙』種均等可能底現實不一定就是『甲』種均等可能底現實。它們有包含關係，這關係以後再提出。

二六，一可能底現實有均等未現實的可能。

這裏的未現實的可能不是二三，一所說的成虛的可能。成虛的可能是從前現實而現在打住現實的可能，這句話的未現實的可能不指隨着一可能底現實而現實，或隨着一可能底現實而成虛的可能。這句話不過是說一可能底現實總有別的可能『依然』未現實，或『仍舊』未現實。

對於這些可能，我們也許可以說以下的話：

如果現實的可能是甲可能，這均等未現實的可能一定不是甲可能所包含在的可能。這是顯而易見的道理，因為凡是甲所包含在的可能都是甲可能現實時的均等現實的可能，而均等現實的可能絕對不能又是均等未現實的可能。

老是現實的可能當然不是均等未現實的可能。這其實用不着說的。一方面它們既是老是現實的，當然不能又是未現實的；另一方面老是現實的可能是任何可能現實時的均等現實的可能，當然也就不是均等未現實的可能。

老不現實的可能是任何可能現實時的均等未現實的可能，這也是顯而易見的。同時這一句話也可以表示邏輯書上所說的『空類包含在任何類。』這一點與方才所說的那一點，以後還要提及。

除老不現實的可能外，相對於任何一可能的現實，均等未現實的可能有以下三種：（一）設以甲為現實的可能，包含在甲而同時又未因甲底現實而現實的可能，（二）設以乙為同時成虛的可能，包含在乙而又從來沒有現實的可能，（三）既不包含在甲，也不包含在乙，而同時又不包含甲或乙的未現實的可能。

這三種可能與甲可能底現實『不相干』。

二·二七，老是現實的可能包含不老是現實而現實的可能，不老是現實而現實的可能包含在老是現實的可能。

所有現實的可能既不都老是現實的，所有未現實的可能既不都老是不現實的，可能的現實既有輪轉，則在任何時間有現實而不老是現實的可能。本條所要提出的是這些現實的可能與老是現實的可能彼此的關係中之一關係。

可能無先後，可能的現實可以有先後。可能無包含，現實的可能可以有包含。設以A爲老是現實的可能，以x爲現實而不老是現實的可能；A既是老是現實的，則如果x現實，A也現實，如果x是一現實的可能，A也是一現實的可能。這裏的『如果——則』是眞值蘊涵，也可以說是嚴格蘊涵，而且也是有推論的蘊涵。這『如果——則』是眞值蘊涵，因爲無論『x現實』是眞的或假的，『A現實』總是眞的；它也可以說是嚴格蘊涵，因爲無論『x現實』是眞的或假的，或可能的或不可能的，『A現實』總不會是假的。

可是、我們所注意的不僅如以上所說，而且要表示『A現實』可以由『x現實』推論出來。茲以『式』與『現實』爲例。如果任何x現實，則『式』現實，而『式』底現實可以由x底現實推論出來。關於後面這一點，只要我們把『式』的定義記清楚，這是毫無問題的。『現實』這一可能也是一樣，如果x現實，則『現實』這一可能現實，而『現實』底現實可以由x底現實推論出來，這也是毫無問題的。『A』這樣的可能是任何可能底現實的均等現實可能。既有此情形，照本條的說法，『A』這樣的可能包含x那樣的可能，而x那樣的可能包含在A那樣的可能。A既是老是現實的，x那樣的可能既也是現實的，我們用不着表示『包含』與『包含在』都是現實的可能。

二、二八，如果第一現實的可能包含第二現實的可能，而第二現實的可能包含在第一現實的可能，則第一現實的可能大於第二現實的可能，而第二現實的可能小於第一現實的可能；而大小是現實的可能。

這可以說是大小的定義；同時如果我們先假設大小的定義，我們也可以說

它是命題。可是、我們要注意這是現實可能的大小，普通所謂「東西」的大小要過些時才出來，現在不談。同時我們也得注意一下，我們談先後，所談的是可能底現實，談終始也是一樣；談大小，所談的是現實的可能，談包含關係也是一樣。

大小可以視爲兩可能，理由與先後可以視爲兩可能的理由同樣。

大小不僅是可能而且是現實的可能。二、二四，說老是現實的可能包含不老是現實而現實的可能，不老是現實而現實的可能包含在老是現實的可能；二、二五，的前一部既然把大小與包含關係那樣的聯起來；則老是現實的可能當然大於不老是現實而現實的可能，而不老是現實而現實的可能小於老是現實的可能。既然如此，大小當然是現實的可能。

二、二九，如果兩現實的可能彼此包含，則它們相等，而相等是現實的可能。

這裏的相等也是現實可能底相等，個體東西的相等以後再談。同時相等既是現實可能的相等，當然不僅是可能底定義相同，而且是普通所謂『類』底「外延」相等，不過在這裏我們還沒有提到外延的問題而已。僅是內包而不是外延

的相等，有時也談到，那似乎是免不了的，但是本章我們既注重現實的問題，當然注重現實可能底相等。

本條與其它介紹名稱的各條有同樣情形。在那半成文的秩序方面着想（這裏雖然沒有嚴格的秩序，但秩序總是有的，）我們可以把這句話當作定義看；但是如果我們不從那一方面着想，我們也可以把它當作命題看。視爲命題它也是眞命題。

相等也是現實的可能。『式』既是析取地無所不包的可能，則『現實』這一可能底現實就是『式』底現實；『現實』既是可能之有能，則『式』底現實也是『現實』底現實。老是現實的可能也是這樣，不過表示的時候多點子困難而已。無論如何，既有現實的『式』與現實的『現實』相等，則『相等』也就是一現實的可能。

二、三〇，本然世界是老是現實的『現實』。

這句話的意思表示我們所謂『本然世界』是所有曾經現實及任何時現

實着的可能，而這就是現實了的『現實』這一可能

我們已經表示『式』不能無『能，』這就是說『式』不能不現實，而這又表示『現實』不能不現實。『式』與『能』可以分開來說，不能分開來有。研究『式』的學問是邏輯學，研究邏輯的時候，可以不談『能，』因爲我們所研究的是空架子，只要在消極方面我們能夠表示邏輯命題之不能假已經夠了。在形而上學我們不能不談到『能，』因爲我們也要在積極方面表示邏輯命題之不能不眞。

照前一章的說法，我們可以看出道是必然的現實的世界。可是道那樣的世界不必就是本條的本然世界。本條的本然世界的根據是一、一六，能有出入，二、八，除『式』外有現實的可能，二、一○，所有現實的可能不都是老是現實的，二、一一，所有未現實的可能不都老是不現實的。至少從我個人說，我雖然覺得這些話都是眞的，而我不覺得它們是必然的，可是，我雖不覺得它們是必然的，而我又覺得，只要有經驗，它們都不會是假的。

變、時間、先後、大小……等都是這本然世界的情形。這本然世界，除新陳代謝外，似乎沒有甚麼可說的。可是、我們要表示它是現實的世界。從前已經表示過，『現實』的現字沒有現在的意思，只有現出來的意思，而實字沒有存在的意思，只有實在的意思。本然世界是實實在在現出來的世界。它雖然是實實在在現出來的世界，而它不必就是現在所有的這樣的世界。天地日月山水土木等等都是可能，但它們是否現實的可能，在本章這一階段，我們既不知道它們是否現實，也不能根據以前所說的話去決定它們是否現實。這本然世界也許僅是原子電子那樣的世界而不是官覺經驗所能接觸的世界，也許老早就是官覺經驗所能接觸的世界，也許根本就不是前一樣的世界也不是後一樣的世界。可是、在這本然世界裏，變是有的，時間是有的，前後、大小都是有的，除本條所說的外，別的似乎就不容易說了。

本然世界是先驗的世界。這不是說我們對於它的知識是先經驗而有的，這是說只要有可以經驗的世界，我們就得承認有這樣的、本然的、輪轉現實的、新陳

代謝的世界。

# 第三章　現實底個體化

三，一，現實並行不悖。

這是一現實底的原則。它也許同時是道德、倫理、社會學方面的原則，但在現在，我們不談後一方面的問題。我們在這所注意的是整個現實底根本問題，現實並行不悖，現實是道，是現實的道也可以說並行不悖。

這原則可以分兩方面討論：一分別地討論並行與不悖，二綜合地討論並行而不悖。就前一方面說，假設現實不並行，只有以下三情形：

（a）不並不行。所有的能都留在一可能之內。果然如此，則一方面其餘的可能根本就不會現實有違二、七二、八，兩條；另一方面，式、現實、變、……等等都不會同時現實有違整個第二章的討論；可以現實決不能不並不行。

（b）並而不行。所有的能都分別地套進所有的可能，而套進之後，就毫無更改。這樣變這一可能就沒有現實，那就是說能沒有套進變這一可能。這個假設

本身衝突所以悖。

（c）行而不並。所有的能都套進一可能，套進之後又整個地跑出來，套進另一可能。果然如此，只有先後而無同時現實的可能。但『先』與『後』這兩可能是同時現實的，所以悖。總而言之，不並行則悖，並行才不悖。

至於不悖，有消極與積極兩方面。從消極方面說，現實並行當然是不悖的，因爲只要並行是合乎道的並行，它不能悖，悖就不是合乎道的並行。但是把這句話視爲現實原則，它有積極的意義。現實是一程序，以不悖爲目標，這程序須有方式與工具使它能夠保守不悖的性質，或達到不悖的目標。道底不悖可以完全是邏輯問題，現實底不悖有時間與秩序問題。在任何時期，同時期的現實要彼此不悖，後此時期的現實要不悖於此時期及前此時期的現實。

如果我們在綜合方面注重現實並行而不悖，我們會感覺這原則非常之重要。第一我們可以說這原則表示本然世界不是沒有理性的世界。這不是說我們對於這世界是完全滿意的，這也不是說相對於我們個別的要求，這世界是沒有

衝突的。這不過是說本然世界是能以理通，能以理去瞭解的世界。現在流行思想中的『矛盾世界』不過表示現實與我們的要求或者不相容，或者完全相反。可是，這與有理與否不相干。我們在日常生活中對於一個理性十足的人不見得就感覺滿意。

現實並行不悖，視爲現實原則，可以引用到事實上去。引用到事實上去，等於說沒有不相融的事實。所謂事實相融就是說：有兩件事實，如果我們用兩命題表示它們，它們決不至於矛盾。這可以說是一種形式的、消極的自然齊一那一類的思想。積極方面，它沒有表示世界究竟有怎樣的秩序，所以比『自然齊一』活動得多。可是、消極方面，它表示世界不能沒有秩序。這原則（視爲『沒有不相融的事實』）似乎是大家都引用的；偵探引用它，法庭引用它，科學家也引用它。在相對論發展史中，我們可以找出很好的例子。

現實並行不悖是一先驗的命題。在我們承認好些老是現實的可能之後，這一原則是我們所不能不承認的命題，所以很像先天命題。但老是現實的可能不

是不可以不現實的這就是說沒有純理論上的理由使它們必現實。它們底現實不過本來就是這樣而已。此所以現實並行不悖是一本然的眞理，而不是必然的道理，它是先驗命題，而不是先天命題。

三二，現實並行不費。

這也是現實底原則。這也是非常之重要的，普遍的，同時也是大多數人所承認的。茲先表示它的意義，然後再提出其它諸點。

我們可以根據現實的並行以表示不費的意思。現實似乎不必並行，可是、如果不並行，就『費，』何以見得呢？如果現實不並行，我們只有三個現實方式：(甲)不並亦不行。那就是說，所有的『能』都老留在一可能之內。『能』本來可以套進許許多多的可能，而在此方式下，它只套進一可能，所以至少費『能』。(乙)並而不行。那就是說，所有的『能』都分別地、平均地，套進所有的可能，而套進之後，又毫無更改，一方面沒有空的可能，另一方面又沒有現實方面的變遷（這當然是不通的假設，但在這裏我們不注重這一層。）果然如此，沒有一可能有充分的

現實，太費各可能底現實機會。(丙)行而不並。那就是說，所有的『能』都先套進一可能，然後又整個地套進另一可能。這當然有輪轉現實，不過每一次的現實，『式』與『現實』這樣的可能除外，只有一可能而已。果然如此，則從所有的『能』在任何一時間僅僅套進一可能這一方面着想，『費』『能』；從任何長的時期所現實的差不多是最少數的可能這一方面着想，可能現底實底機會太少，所以也太『費』現實底機會。總而言之，這裏的(甲)(乙)(丙)都表示現實不並行則『費』。

可是、以上沒有表示現實並行一定就不費。我們現在要表示在積極方面，不僅沒有不並行的費，而且有並行的不費。要實行這並行不費的原則，似乎要利用以下的方式才行。可是我們先要說一兩句解釋的話。大部分平行的可能是彼此獨立的，從它們的本身着想，它們不會聯起來的。即以『紅』與『四方』而論，紅不是四方，四方也不是紅。若是因爲可能方面的彼此不相干，套進可能的『能』也彼此不相干；那就是說套進『四方』的『能』一定不是套進『紅』的『能，』

而套進『紅』的『能』一定不是套進『四方』的『能』，則費若是套進『紅』的『能』永遠不是套進『黃』的『能』，而套進『黃』的『能』也永遠不是套進『紅』的『能』，也費只有一辦法不費。這辦法就是讓同一的『能』同時套進許多相融的可能，異時套進許多不相容的可能。請注意這與以上所說的不同；卽令我們承認現實不並行則費，我們不必承認並行的不費，我們也不必承認在並行的程序中，同一的『能』會套進不同的可能裏去。

並行不費的原則也是許多人承認的。所謂 "Nature follows the line of the least resistance" 所謂 "Cosmic laziness" 都是這並行不費的一部分的思想。同時這原則與所謂 "Nature is niggardly" 或 "Nature is bountiful" 等等不相干，這些話都是相對於我們的要求的話，而不是從大的、寬的、長久的、『能』與可能那一方面着想的話。相對於我們一時的情緒，有時我們會感覺到自然底慳吝，相對於另一時的情緒，我們也許會感覺到自然底奢豪。

同時，我在這裏沒有談到這不費的程度上去。程度問題牽扯到度量問題，而

度量問題現在無法討論。這裏的表示差不多只是說注解中第二段的(甲)(乙)(丙)方式都費，而第三段的方式不費。

這原則與三、一，那一條不一樣，不是先天命題，似乎也難說是先驗命題。

三、三，現實底具體化是多數可能之有同一的能。

三、四，現實底具體化所以使現實並行而不悖。

三、三，可以視爲定義，也可以視爲命題。普通所謂具體是與抽象相反的。它有兩成分：(一)它是可以用多數謂詞去摹他的狀的，(二)無論用多少謂詞去摹它的狀，它總有那謂詞所不能盡的情形。後面這一成分似乎是哲學方面的一個困難問題。如果具體的東西沒有後面這一成分，我們可以說它就是一大堆的共相，或一大堆的性質或一大堆的關係質；但具體的東西既有後面這一成分，它不僅是一大堆的共相，或一大堆的性質或一大堆的關係質。它有那非經驗所不能接觸的情形，而這情形就是普通所謂『質』或『體』或『本質』或『本體』。

本條所說的『多數可能』就是謂詞所能摹狀的情形，『同一的能』就是

謂詞所不能盡或不能達的情形。在本文裏，這謂詞所不能盡，同時若無經驗，這謂詞所不能達的情形，其所以不能盡或不能達的理由，應該比較地容易清楚。我們把『能』視爲名字的道理就是因爲它是不能以任何謂詞之所能達的；以任何按名而能得實的名稱去傳達『能』，都是說可能與現實那一方面的話，而不是說『能』這一方面的話。

具體化一方面是不悖的方式，另一方面也是不費的方式。可是，我們似乎應該注重前一層，因爲就不費這一原則而論，僅僅具體化還是不夠。如果本然世界只是一個碩大無倫的具體的東西，現實雖並行，而我們仍可以說它費。因爲那樣一來大多數的關係都沒有現實。就不悖這一原則說，具體化的確可以達到並行而不悖的原則。本來不相關聯的可能，現實具體化後，它們可以關聯起來而不悖；本來不能同時關聯起來的可能，現實具體化後，可以在不同的時間關聯起來而不悖。

三、五，具體是一現實的可能。

具體當然是可能，把三、三，視為定義，具體是可能，從我們的經驗方面說，具體的東西既是事實，當然也是可能。可是在本條我們不僅要表示它是可能，而且要表示它是一現實的可能，如果要舉例的話，我們可以舉道：也可以舉本然世界。道是具體的道，因為所有的能是同一的能，而式與現實是多數的可能。整個的本然世界是一具體的世界。把所有的『能』都計算在內，『能』當然是『同一的能』，而『式』『現實』『變』『時間』……等等多數的現實的可能有同一的『能』。根據三、三，那一條，這是毫無問題的。從道着想，具體是必然的，從本然世界着想，具體是本然的。可是在本條這一階段，我們不能舉任何普通所謂具體的東西那樣的例子。這當然不是說本然世界裏沒那樣的具體的東西，這不過是說我們不能舉出某具體的東西以為例。

三、六，現實底個體化是具體底分解化、多數化。

三、七，現實底個體化所以使現實並行而不費。

個體化是現實並行而不費的方式，所以本條非常之重要。我們要注意以下

諸點。

個體化的先決條件是具體化。那就是說要有具體才能有個體。無體不能『個，』而個體的體就是具體所供給的體。普通所謂個體是與普遍相反的，好像普通所謂具體是與抽象相反的。個體既老是具體，它有具體所有的情形；它有謂詞所能，形容或摹狀的情形，它也有謂詞所不能盡或不能達的情形。但除此以外，它也有另外的情形，而這情形就是那個別的個。水是具體的，但普通水似乎無所謂個體，空氣雖不是凝固的具體，而它是具體的，但普通我們不談空氣的個體。

個體的個非常之重要。三六，這一條用以表示個體的是『分解化、』『多數化。』『分解』有分解的標準，多數有多數的程度等等問題，我們在這裏所注意的就是兩方面的情形聯合起來形成個別的個。這就是使我們能說『這個』與『那個』的根據。也許有人一想就想到時間與空間，那是對的，因為從現實這一方面着想，它們本來是相關聯的。但是、在本文的成文秩序裏，我們先提出具體與個體的問題。『分解』是指具體的分開，也就是我們分別的根據。『多數』表示

不一。究竟個體的數目一共有多少，當然是另外一件事，而這件事在本條用不着談到。

個體化可以說是現實並行而不費的方式。在討論現實並行而不費那一條的注解裏，我們已經表示現實不並行，一定費，但並行而無某種方式，也難免於費。個體化就是那方式。個體化有兩方面：一是個體方面，一是具體方面。從具體這一方面着想，同一的『能』可以塞進多數的可能，而這些多數的可能可以同時同地，異時同地地現實。但僅有具體的情形，現實可以並行而不見得就不費。假如本然世界是一個而且只有一個具體的東西，則許許多多的可能在短時期內不至於現實。在此情形之下，現實的程序是少數可能的輪轉現實，這既費『能』也費現實底機會，而大部分的關係就至少不容易現實。

從個體這一方面着想，情形就大不相同。具體分解化後，多數化後，本然世界就不只一個具體。每一個個體均各有它的特別情形。從性質方面說，也許有分別不出來的兩個個體（這已經是很少有的事，）但從關係方面說，多數個體中，差不

多無一個體有任何其它個體底所有的關係。現實未個體化之前不容易現實的關係，個體化後，很容易現實。就這一點而言，我們也很容易感覺到現實的個體化足以使現實並行而不費。

三、八，個體是一現實的可能。

這裏個體兩字是所謂個體的『個體，』而不是這一個與那一個體的『個體。』以『這』與『那』去表示的個體是具體的，不能下定義的，佔特殊時空的『這個』與『那個，』所以它們不是此處所說的個體。此處所說的個體不是這個與那個的本身，而是它們之所以為個體的個體。這些話也許是用不着說的；『紅』與『紅的東西』的分別本來是很顯明的；但因為各個體的特性是個，也許有人以為所謂個體也是個；我們在這裏多說幾句話，也不見得毫無益處。

以我們的經驗作背景，這句話當然是真的，我們耳聞目見的都是個體。但在本文的程序裏，我們不容易舉例。我們不能舉本然世界為例，因為個體的『個』是個別的『個，』所以非多數不可；如果本然世界僅有一具體，僅是一具體，它既

無所謂別，也就無所謂『個。』

但本然世界之有個體（有這個體與那個體那樣的個體）是毫無問題的，而本條所表示的不過是說本然世界有個體；說『個體』這一可能是現實的可能，就是說有個體那樣的東西。

三．九，共相是個體化的可能，殊相是個體化的可能底各個體。

普通所謂共相是各個體所表現的、共同的、普遍的『相，』或從文字方面着想，相對於個體，共相是謂詞所能傳達的情形：或舉例來說，『紅』是紅的個體底共相，『四方』是四方的個體底共相……等等。共相是哲學裏的一個大問題，尤其是所謂共相底實在問題。

照本文的說法，共相當然是實在的。相對於任何同一時間，可能可以分為兩大類：一是現實的，一是未現實的。未現實的可能沒有具體的、個體的表現，它根本不是共相；因為所謂『共』就是一部分個體之所共有；未現實的可能，既未現實，不能具體化，不能個體化，本身既未與個體相對待，所以也無所謂『共。』如果世

界上沒有個體的鬼，『鬼』不是共相；七十年前沒有一個一個的飛機，『飛機』在那時候僅是可能，不是共相，現在既有個體的飛機，『飛機』不僅是可能，而且是共相。這個簡單的說法，當然有麻煩問題，因為有些共相有種種理由使我們不容易舉出它的個體的表現來。

照本文的說法，共相當然實在，不過它沒有個體那樣的存在而已。一方面它是超時空與它本身的個體的，另一方面它既實在，所以它不能脫離時空與它本身的個體的。這兩方面的情形沒有衝突。設以 $\varphi$ 為共相，而 $x_1, x_2, x_3, \ldots\ldots x_n, \ldots\ldots$ 是 $\varphi$ 共相下的個體，$\varphi$ 不靠任何 $x$ 的存在或任何 $x$ 所佔的時空才能成其為共相，那就是說 $x_1, x_2, x_3, \ldots\ldots x_n, \ldots\ldots$ 之中，任何個體的 $x$ 不存在而 $\varphi$ 仍為共相可是，$\varphi$ 不能脫離所有的 $x_1, x_2, x_3, \ldots\ldots x_n, \ldots\ldots$ 而成為共相，因為如果所有的 $x_1, x_2, x_3, \ldots\ldots x_n, \ldots\ldots$ 都不存在，則 $\varphi$ 不過是一可能而已。

這兩方面的情形都很重要。由前一方面說，共相超它本身範圍之內的任何個體，由後一方面說，它又不能獨立於它本身範圍之內的所有的個體。由前一方

面說，我們可以說共相是（Transcendent）的，由後一方面說，我們也可以說它是（Immanent）的。至於可能，無論從那一方面看來，總是（Transcendent）的。

共相沒有個體所有的時空上的關係。一本黃書在一張紅桌子上，並不表示『黃』共相在『紅』共相之上，在東邊的東西比在西邊的東西多，並不表示『在東』這一共相比『在西』這一共相多。如果我們老在這一條思路上走，我們可以說出許多表面上似乎玄妙而其實沒有甚麼玄妙的話，例如：『變』不變，『動』不動，『在東』不在東，『在西』不在西，『大』不大，『小』不小……等等。這些話表面看起來似乎有矛盾，而其實也不過是表示共相沒有個體所有的時空上的關係……等等。

殊相是與共相相對待的。這本黃書底『黃』，這張紅桌子底『紅』都是此處的殊相。它們雖是相，而免不了為殊。關於殊相，以後也許有許多話說，現在暫且不提。

三、一〇，分別地表現於個體的共相是現實的性質。

這裏所說的性質是實在的，因爲它是現實的，因爲它是共相，而共相是現實的可能。同時現實的性質是對於個體而說的，或對於現實的可能而說的，不是對於僅僅是可能的可能而說的。我們可以談現實的『水』底性質，我們也可以談現實的『人』底性質，但是如果『水』與『人』都是未現實的可能，則它們的性質也是未現實的性質，那就是說，就是它們的定義而已。

重要問題當然是甚麼樣的共相是性質。本條說：分別地表現於個體的共相是現實的性質。從文字方面着想，這等於說性質是對於一個體所能用的謂詞所表示的情形。例如顏色形式方面的謂詞都是對於一個體所能引用的謂詞，我們可以說這是紅的那是四方的……等等，而『紅』與『四方』都是性質。照本條的說法，這是毫無問題，可是這說法似乎與尋常的習慣不大一致。以後我們要把性質分爲兩種，必要的與不必要的，關於不必要的，日常生活似乎不承認它是性質，日常生活的所謂性質也許比這裏所謂性質的意義窄。

性質雖然分別地表現於個體，而它仍是共相，所以如果有一大堆具同一性

質的個體，這性質是它們所共有的性質。這當然就是說它是共相。

請注意，照本條的說法，普通所謂名詞也同時是這裏所說的謂詞。例如『人』，尤其是普通佔一命題中主詞位置的『人』，大都認爲是名詞，意思大約是說我們把張三李四……等等叫做『人』。照本條的說法，『人』不僅是名詞，也是謂詞，我們可以把張三李四……等等叫做『人』，因爲他們有『人』底性質。

三一一，聯合地表現於一個以上的個體的共相是現實的關係。

這條的關係同前條的性質有同樣的情形，它是實在的，因爲它是現實的，因爲它是共相，而共相是現實的可能。現實的關係也是對於個體或個體化的現實而說的，不是對於僅是可能的可能而說的。僅是可能的可能沒有現實的關係。對於現實，我們可以談它們底現實關係與它們底可能關係，對於可能，我們只能談它們底可能的關係，不能談它們底現實關係。可能與可能之間的可能的關係是各可能底定義方面的關係，這些關係雖可以現實而不必現實。

甚麼樣的共相是現實的關係呢？本條說它是聯合地表現於一個以上的個

體的共相。這就是說關係是對於兩個或多數個體才能實現的可能。例如『比大』『比小』……等等，我們只能說這個比那個大，或那個比這個小，我們不能說這個比大那個比小；對於整類的現實也是這樣。同時關係是共相，所以它不是一個體與另一個體之間的殊相，而是一套個體與另一套個體之間的共相。

現實的性質與關係既都是共相，它們當然有一方面超個體超時空，另一方面不超個體與時空的問題，僅是可能的性質與關係沒有這問題。

三、一二，各個體的歷史都是可能在該個體上底輪轉現實與繼續現實。

這一條或者以舉例為宜。我們舉一張桌子的例也好，舉一個人的例也成。就說我這張桌子吧！它有它的歷史。在多少年前，它是木頭、是樹、一部分是銅、一部分是漆……等等。過些時木匠、油漆匠、把這些東西拼起來成桌子。成桌子之後，起先也許就擺在傢具舖子裏，以後我買了。我買了之後，到現在已經十年。在這十年之中，它的顏色由淺變深，有好些地方漆已經括去，煙燒與水燙的痕跡在在皆是。我注意到的變遷已經不少，我沒有注意的，同在這裏沒有說出來的更多。我們不必

再說下去，這一點點子的歷史已經很够了。

可是，這裏所說的歷史都可以解釋成可能底輪轉現實與繼續現實。這桌子所具的顏色，表面上所有的狀態……等等都分別地是可能，同時也是現實的可能（共相）。一個體從前所有而現在所沒有的形色狀態（例如昔紅今黃）雖不必就是任何可能（例如「紅」）底中止現實，而它們總是輪轉與繼續現實的可能。任何個體的歷史是這樣，所有個體的歷史也是這樣。現實既不必個體化，所以現實的輪轉不必是個體底歷史，但個體底歷史確是可能底輪轉與繼續現實。

三、一三，本然世界無不變的個體。

最初我們要解釋所謂個體的變，從程度這一方面着想，我們所談的是最低限度的變。一個體可以變成多數個體，一個體也可以變成另一個體，這可以說是大變；可是，一個體也可以變更它某一方面的某種性質，或某一方面的某種關係，這可以說是小變。本文所談的不僅是前一方面的大變，也是後一方面的小變。

從意義方面說，我們有時說一個體的『性質變了，』或一個體的『關係變了。』說這樣話的時候，所要表示的意思是某個體變了它的性質，或變了它與別的個體的關係。設以 φ 為某個體在 $t_1$ 所有的性質，ψ 為它在 $t_2$ 所有的性質，R 為某個體與另一個體在 $t_1$ 的關係，S 為它們在 $t_2$ 所有的關係。很顯明的，φ 沒有變成 ψ，R 也沒有變成 S，所謂變實在是說某個體變了它的性質，及它與另一個之間所有的關係。這好像一個人換衣服一樣，他雖然改裝，而中服並沒有變成西服。

個體的變是免不了的變，在任何時間，個體免不了變它的關係，在相當的時間，個體也免不了變它的性質。以後我們要表示每一個體均反映整個的本然世界。所以如果任何一個體變，其它的個體也隨着變，不過變的程度大不相同而已。同時如果我們想到二、一〇，二、一一，二、一二那三條所表示的思想，我們可以想到本然世界不會不變，本然世界既變，必有變的個體，既有變的個體，則其餘的個體遲早總得要變。

現在的流行哲學特別地注重變。從某一觀點看來，注重變似乎是一個很好的態度。但是如果我們把變的範圍擴大使它包含那本來無所謂變與不變的範圍，則前此在某觀點上所認爲是很好的態度，在理論上就成爲說不通的道理。個體雖變，可能不因此就變，式不因此就變，道不因此就變。同時也許有人以爲既有那無所謂變與不變的範圍，個體之中也有不變的個體，如果有這樣主張的人，本條的明白表示也就不算是多餘的。

三、一四，各個體的時間上的關係都是共相。

個體的關係當然是共相，這似乎是用不着說的。但是明白地表示一下也好，至少這樣一來，在成文的秩序裏，整套的時間上的關係都已經正式地發現了。

請注意在前、在後、同時等關係，在第二章已經談到。嚴格地說，本條的所應注意的應有以下三點：(一)第二章所談的時間上的關係不必是個體與個體之間的關係，(二)個體與個體之間的時間上的關係是第二章所談的那樣的時間上的關係，(三)這些關係既同時是個體與個體之間的關係，所以也是個體化的可

能，所以也是共相。

三、一五，如果某一時間 $t$，第一個體的『能』是第二個體的『能，』而第二個體的『能』一部分不是第一個體的『能，』則第一個體容納在第二個體，而第二個體容納第一個體。

本條利用『能』去表示『容納』的意義，這與三、三那一條有同樣的情形；這或許是一個不妥的說法，但現在我們不顧慮到這一方面的問題。

我們先舉例。我這張桌子有九個抽屜，這張桌子是一個個體，任何抽屜都是個體。任何抽屜的『能』（九個之任何一個）是這張桌子的『能，』但有一大部分桌子的『能』不是某一抽屜的『能，』也有一小部分的『能』不是任何抽屜的『能。』照本條的說法桌子容納抽屜，而抽屜容納在桌子。這當然是簡單的例子。事實上一個體這樣地容納另一個體的情形不見得多，也不見得這樣簡單；如果我們談到複雜的情形，我們免不了掽着許多的困難問題，可是、如果我們把各個體的界限看得鬆一點，例如把這間房子看成不僅是樑架、圍牆……等等

的整個的個體，我們可以說，在這個時候，它容我，容納桌子，容納椅子，書架……等等。但是、無論如何，這種容納的情形多也好，少也好，我們所特別注意的是容納的意義。

三、二六，如果第一個體能容納第二個體，則第一個體的量大於第二個體。

本條的意思明白清楚，根本就用不着注解。可是、以下兩點似乎應該注意。

在三、二五，那一條的注解裏，我們已經表示容納的意，而照那意義，如果我們舉經驗方面的例，我們也可以舉出許多的例來，可是、無論那樣的容納事實是多是少，沒有多大的關係，我們所要的是容納的意義。本條也不注重事實上一個體是否容納另一個體，它所注重的是一個體能否容納另一個體。這裏的能是能够的能，是在某種條件之下假設的能够或不能够。我們似乎要用這樣的能，才好表示容量。所謂容量不僅是一個體事實上容納多少個體，而是在它的最高限度上能够容納多少個體。

容量有大小。這也是顯而易見的。但我們其所以要明白地表示一下的道理，

也就是因爲在成文的程序裏，大、小、這兩關係比較地重要。容量的大小，以一個體與另一個體之間底能否彼此容納而定。但問題既是容量的問題，而不是事實上容納的問題，任何個體對於任另一個體都有容量大小底問題。

三、一七，在任何時間，本然世界底容量卽那時間的空間。

這一條發生好些問題，茲特分別提出。

因爲照以上所談容量是個體與個體的關係，也許有人發生本然世界是否爲個體的問題。如果具體不個體化，那就是說不分解化，多數化，則本然世界僅是具體，而不是個體。但是、具體既個體化，某時間底本然世界不僅是具體，而且是個體。這就是說，本然世界多數化後，它本身是多數個體中之一個體。它既然是個體，當然有容量。

本條所談的是本然世界底容量，而不是或不僅是它在事實上所容納的所有的個體。在任何時間，本然世界所容納的個體就是那時間除本然世界本身外其它所有的個體。如果本條所談的容量是那樣的容納，則所有的個體就是空間。

但所有的個體不就是空間，如果就是，則一方面個體不能動或不容易動，另一方面，個體能動，空間本身也動。既然如此，本條只能談容量。

容量不僅是事實問題既如上述，同時也不僅是可能問題，因爲一時間所有的個體也是容量的一部分。本然世界既容納除本身外所有其它的個體，當然也能容納其它所有的個體，它既容納除本身外任何其它個體，當然也能容納其它任何個體。除本然世界本身外，每一個體均佔空間，那就是說每一個體的容量也就是本然世界一部分的容量。

照本條的說法，空間的空是對於個體而說的，不是對於『能』而說的。從個體這一方面說，空間有空隙；從『能』這一方面說，空間沒有空隙。對於個體空間有空隙，所以有不是任何個體的空間；對於『能』空間沒有空隙，所以沒有無『能』的空間。這兩方面的情形都非常之重要。如果空間對於個體無空隙，動就麻煩，也許不可能；如果對於『能』有空隙，則科學家所謂『有距離的影響』也就發生問題。以本然世界的容量去解釋空間，這兩方面的情形似乎都顧到，任何個體底

『能』都是本然世界底『能』這就是說任何個體均佔空間；可是、本然世界底『能』有一部分不是任何個體底『能』，這就是說有不是任何個體底容量的空間。

我總覺得不談個體，不能談空間，不說個體這一可能現實，也沒有法子說空間這一可能現實。也許我錯了，但在我，這情形似乎逃不了。時空似乎就是現實底並行；從『行』這一方面着想，我們用不着談到個體，才能談『行』；可是、從『並』這一方面着想，我們似乎要先談到個體，才能提出『並。』

以本然世界底容量去表示空間，也可以表示空間不僅是個體本身底容量，而且是它所佔的本然世界底一部分的容量。個體可以變，它的容量也可以變；但它前一時所佔的容量仍是一時的容量，後一時所佔的容量也就是那一時所佔的容量。個體可以動，它的容量也可以隨着它的動而變更；但前一地的容量仍是前一地的容量，後一地的容量也就是後一地的容量。從各個體這一方面着想，它的容量可以隨各個體底變而變；從本然世界的容量這一方面着想，它不隨各個

體的變而變。

以上當然不是說本然世界底容量不變。本條所以要說『任何時間』者，就是表示本然世界也變。本然世界既變，它的容量也可以變。究竟變否是另一問題，也許它慢慢地變『大，』也許它慢慢地縮『小。』但在此處，這問題無關緊要。空間變也好，不變也好，我們在這裏所注意的是它不隨任何個體底變而變。

本條之所以要說『任何時間者，』還有另一方面的理由，而這一方面的理由非常之重要。不加時間上的限制的本然世界，或者是抽象的本然世界，或者是整個的現實歷程，而此二者都不是個體。抽象的本然世界當然不是個體，整個的現實歷程也不是個體，這一層以後會討論。它們既不是個體，我們不能談它們底現實的容量。可是，本條底說法間接地表示空間就是現實歷程底容量。其所以如此者，因爲一時間的本然世界底容量既是該時間的空間，則把時間與本然世界底容量連系起來成一『一一相應』的 (Series)，所有的本然世界底容量就是現實歷程中老是現實的空間。這的空間就是整個時——空中的空，或宇宙中的

宇：

三、一八，在任何有量時間，任何個體不小到不可以有內，不大到不可以有外。

本條表示個體世界不是無量的世界，而是有量的世界。從小的一方面說，最小的個體，例如現代物理學的電子，還是可以有內的個體，我們能夠說它的半徑等於 $2\times10^{-13}$ 生的就同時表示它不是無量的小，而是有量的小，有量的小總是可以有內的小。卽令以後科學家發現比電子『更小』的東西，情形仍然一樣，因爲在自然科學裏能說『更小，』這『更小』一定是根據某種方式而得的結論，而根據某種方式而發現的『更小』的東西，決不至於小到不可以有內。

從大的方面着想，最大的個體不大到不可以有外。例如現代天文學的『宇宙，』我們能說它的直徑是多少光年或者是多少英里，也就同時表示它不是無量的大，而是有量的大，既是有量的大，也就是可以有外的大。卽令現在所謂宇宙膨脹論是至當不移的眞理，在有量時間內，『宇宙』也不會大到無量。

請注意以上所說的不表示個體一定有個體在內，也不表示它一定有個體

在外。也許有無內的個體，而有量時間的本然世界的確無外。有量時間的本然世界雖無外，而可以有外，最小也許無內，而可以有內。這是相對於有量時間的話，若不是相對於有量時間，這些話也許根本就不能說。

時間與空間都是老是現實的。時間老現實所以無終始，空間老現實所以無邊際。這就是說它們都是無量的。本書對於時與空的說法可是兩樣。本章實在是利用有量的時間去談有量的空間，三、一七，與三、一八，底辦法都是如此。其所以如此者因為本書認為不談個體，雖可以談時間，而不能談空間。在本書底程序裏，可能底現實先於可能底個體化，所以先談時間後談空間。如果我們改變秩序，我們也許先談空間後談時間，而在改變的秩序裏，我們也許會注重無量的老是現實的空間。

但是，本書底秩序既是先談可能底現實，後談可能底個體化，所注重的空間是一時的本然世界底容量。所謂『一時間』總是有量的時間，一時間的本然世界總是有量的本然世界，一時間的本然世界底容量也是有量的容量。這就是說

一時間的空間總是有量的空間。一時間的本然世界總是有量的個體，無論如何大，不能無量的大，無論如何小，不能無量的小。同時一時間的本然世界所容納的個體底數目也不會無量。

關於這一點有很可以注意的地方。從歸納這一方面着想，在任何有量時間，個體的數目是有量的。假設在任何有量時間個體的數目也可以無量，則任何一種一類底個體底數目也可以無量。果然如此，歸納就麻煩，也許根本就說不通。歸納逃不了由已經經驗到未曾經驗的推論。如果在任何時間所已經經驗（或試驗）的個體底數目是有量的，而所未曾經驗的同類的個體底數目是無量的，則無論經驗（或試驗）如何推廣或增富，而二者底比例總沒有改變。這比例不改變，經驗雖增加，知識不因此就豐富。

同時，我們也沒有法子表示，並且也不會一定相信，某一類東西會在有量時間內滅絕。如果它不在有量時間內滅絕，它底個體底數目可以無量。這樣一來，豈不是歸納又不成了嗎？從這一方面着想，我們不能不談範疇。普通的定義固然是

範疇，歸納的概括 (Inductive generalization) 也隱含一範疇。每一歸納的概括都同時隱含一定義，從這一方面着想，只要那概括原來靠得住，以後也靠得住；視爲定義它只有引用不引用的問題，沒有爲以後的經驗所推翻的問題。這一層意思在這裏暫且不多討論。

三、一九，各個體底空間上的關係都是共相。

三、二〇，各個體底面積上的關係都是共相。

這兩條沒有甚麼問題。頭一條表示各個體底空間上的關係都是現實的個體化的可能。空間上可能的係關也許有好些是沒有現實的，但是如果它們沒有現實，它們當然不會是個體與個體之間的關係。空間上的關係不僅是一方面的。位置上的關係是一方面的，距離的遠近是另一方面的，也許還有其它方面的關係。上、下、左、右、東、西、南、北……都可以說是位置上的關係；遠、近……都可以說是距離方面的關係。這都是空間上的關係，本文都承認它們爲共相，以免再作分別地承認，分別地表示。

面積上的關係也是空間上的關係，因爲面積是各個體的容量的外表。可是、從本然世界底容量着想它雖然可以算是空間上的關係，而從它本身底容量着想，它是個體與個體的另一種關係。後一方面的關係就是普通所謂東西與東西之間的相等、大小、長短、寬窄……等等關係，三、二二〇，這一條承認這些關係是共相，也就免除分別地表示的必要。

三、二二一，容量與面積底大小都有秩序。

這裏所謂秩序就是二、一七二二一，所談的連級(Series)的秩序。設以 x,y,z,……等等代表關係分子，它們代表容量的時候，我們可以說如果 x 大於 y，y 大於 z，則 x 大於 z……，它們代表面積的時候情形同樣。這連級兩頭無量，兩關係分子之間也有無量的關係分子。本條說個體的容量與面積有這樣的連級上的秩序。

x,y,z,……關係分子底數目無量，而個體底數目有量。如果 x,y,z,……關係分子代表個體底容量，這容量底大小底連級兩頭都是有量的容量。這就表示

個體底容量不大到不可以有外，也不小到不可以有內。同時個體底數目既然是有量的，兩大小不同的個體之間當然也沒有無量的個體。個體底容量或面積不成一連續的連級。

可是、既有大小差不多相同的個體，別的條件暫且不談到外，『度量』可以進行（卽度量這一可能可以現實。）度量能進行，個體底容量及面積底秩序都可以表示出來。這秩序既可以表示出來，當然也就潛在。個體的連級雖然不是連續的連級，而它們底容量與面積不因爲這不連續的情形就失掉它們所有的連級上的秩序。

我們在這注解裏雖然談到『度量，』而從成文的秩序方面着想，本條所談的秩序比度量根本，它是度量的根據。這樣的秩序在前一章已經表示是一現實的可能，本條表示它同時是一個體化的可能。

三、二二，一現實可能底個體底盡性是那些個體達到那一現實可能底道。

這一條的『性』的意義與以上所說的不同，此不同點在本條的文字上可

以尋找出來。上條底意義是寬義的 (Quality)，本條的意義是狹義的 Nature。現在把前者叫作屬性，後者叫作主性，二者合起來叫作性質。以上所說的是 $x$ 個體底形色狀態，沒有說 $x$ 是甚麼樣的個體。設 $x$ 有 $\varphi$、$\psi$、$\Theta$、$\lambda$……等等性質，這些性質都是寬義的性質。可是，$\varphi$、$\psi$、$\Theta$、$\lambda$……等等都是現實的可能，$x$ 是 $\varphi$ 這一現實可能底個體（茲以 $x^{\varphi}$ 表示之），$x^{\varphi}$ 有它的主性，$\psi$、$\Theta$、$\lambda$……雖都是 $x$ 個體的性質 (Qualities)，可不都是 $x^{\varphi}$ 主性。$\psi$、$\Theta$、$\lambda$……之中有好些對於 $\varphi$ 不相干，有好些是 $\varphi$ 可能底定義所必具的主性。本條所說的不是 $x$ 個體的盡性，是 $x^{\varphi}$ 的盡性。

舉例來說，我這裏一當前的個體是一張紙，它是『紙』是『有形式』的，是『有顏色』的，是『長方』的，是『白』的……等等。就這個當前的無名的個體說，『紙』、『有形式』、『有顏色』、『長方』、『白』……等等都是它的寬義的性質，可是，從一張『紙』說，『有形』、『有色』是一張『紙』的主性，而『長方』與『白』都不是。從一個『長方』的東西說，這些性質 (Qualities) 之中有些相干，有些不相干。從一個『白』的東西說，情形同樣。

『紙』有定義，『紙』底定義牽扯許多其它的可能；一張紙有性質，它底性質也牽扯到許多其它性質，一張紙的盡性就是充分地現實它所牽扯的可能。充分地現實紙這一可能就是達紙之所以爲紙的道。紙之所以爲紙的道當然是分別地而說的道，不是分開來單獨地而有的道。紙這一可能既在式中，它的定義既牽扯到許多別的可能，它底現實就是許多別的可能底現實，紙底道也就離不了那惟一的道，同時從紙的觀點說來，它的道就是那惟一的道。

我們要注意本條是一普遍命題。任何現實可能底個體都有它的必具的性質，萬物各有其性就表示這個意思。可是，物之不同各如其性，每一現實可能底個體都各有它的特性。有些性質簡單，有些複雜；有些盡性容易，有些盡性煩難，有些盡性的程度高，有些盡性的程度低，有些個體能盡性與否差不多完全靠外力，有些自少有一部分靠它們本身。

以後談到人當然也有盡性問題。一個人似乎是最複雜的個體，盡性問題也最麻煩。所有人事方面的種種問題都與這盡性有關。以後也許有機會專書討論，

這裏不談。不過我們要想到人底盡性問題對於人雖是非常之重要的問題，而在個體界它不過是這普遍的盡性問題之一方面而已。也許這問題在人這一方面特別地複雜，也許特別地重要，但無論如何複雜，如何重要，它不過是一現實可能底個體底盡性問題，而不是一個普遍的盡性問題。

三，三三，各個體都彼此互相影響，從性質說，一個體受一部分個體底影響，從關係說，一個體受任何個體底影響。

所謂影響就是改變一個體底關係或性質。每一可能底定義，無論它是關係底定義或性質底定義，都牽扯到別的可能。可能界有可能的關聯。每一個體的關係與性質都牽扯到別的個體底關係與性質，個體界有現實的關聯。可是，可能界無所謂變，雖然可能之中有『變』這一可能；個體界老在那裏變。個體既彼此關聯，任何一個體底變牽扯到別的個體底變。任何個體改變它底關係或性質別的個體也改變它們底關係或性質。這就是這裏所說的影響。

在變更底程序中，至少有一部分的變更是因為盡性而發生的。一個體底盡

性也牽扯到別的個體。火盡性可以燒林，水盡性可以潔人的身，也可以決隄的口。天演論是一部分的個體底盡性而發生的影響。人盡性，其它個體所受的影響更是非常之大。在個體底盡性程序中，也許有所謂衝突或戰爭。我們在這裏不討論這個問題，但是我們要注意這衝突與戰爭都是可能，而且也許是現實的可能，果然如此，當然也有衝突與戰爭的道。

關係與性質在個體與個體底影響上的情形不一樣。從性質方面說一個體受一部分個體底影響。這裏所說的就是外在關係與內在關係底分別，這分別，我們在這裏不談。舉例來說，或者容易明白一點。卽以這張桌子而論，它的顏色受太陽光底影響，受燈光的影響；可是，我昨日雖買了一個水缸，而這張桌子底形色狀態沒有受水缸的影響。這就表示從性質方面說，這張桌子僅受一部分的個體底響影。從關係方面說，情形就大不相同。這張桌子既受太陽與電燈底響影，也受水缸底影響，它與水缸底關係因我把水缸搬回家而改變了。不僅如此，水缸底移動，任何個體與水缸底關係都改變了。同時這也不僅是水缸底問題，以 x 個體代替

水缸，情形同樣。

本條非常之重要，尤其是在知識論方面。詳細理由見外在關係論。簡單地說，如果沒有這關係與性質在響影方面的分別，個體界可以變動而變動可以毫無常規，有這個分別，個體界雖變，而仍有常規。個體不變，不成其為個體，可是、如果個體變而無常，則有意義的經驗根本不可能，法則不會有，即有、我們也無從發現，而可能界的關係我們也不能由經驗而知道。

三、二四，每一個體都反映整個的本然世界。

可能底個體化有兩方面的妙處：一方面每一個體大都均有特別一套的關係與性質，另一方面，每一個體都反映整個的本然世界。可能有可能的關聯，每一可能牽扯到別的可能。每一個體底關係與性質也牽扯到別的個體底關係與性質。同時別的個體底關係與性質也牽扯其它個體底關係與性質……等等。由此類推，一個體底關係與性質牽扯到所有個體底關係與性質，這就是這裏所說的每一個體都反映整個的本然世界。

設以N代表所有的性質底數目，N性質之中，任何一性質φ，都與其它許許多多的性質相關聯，同時又間接地與另外一套許許多多的性質相關聯，結果是φ與所有N性質都相關聯。一性質有表現它的個體，表現φ的個體與表現N性質中其餘所有性質的個體也相關聯。關係底情形同樣，不過更顯明一點而已。關聯不是影響。南京底紅個體與北京底黃個體有關聯，它們底關聯是黃與紅底某一種關聯，而不是個體與個體之間彼此直接的影響。每一個體都反映整個的本然世界，就是說每一個體與其餘所有的個體都有這樣的關聯。

這裏所說的關聯也許就是許多人所謂個體方面的『無量』，這個體方面的『無量』至少可以用以下兩方式表示：一個說法是說個體底關係與性質有無量推延的情形。設以φ爲x個體底性質，說x是φ就是x是ψ……等等，說x是ψ……等等就是說x是Θ……等等，說x是Θ……等等就是說x是λ……等等……。另一個說法是從知識方面着想說，如果我們要知道一個體底所有的關係與性質，我們得知道整個的宇宙。

前一說法似乎是把個體底關聯看作一條直線式的關聯。直線式的關聯一方面似乎不能回頭，另一方面引用到個體上去，也不見得無量。非直線式的關聯可以回頭，雖有無量地推延，不過重復地推延而已。普通所謂概念繞圈子也可以說表示共相底關聯是這種非直線的關聯。這種繞圈子似乎沒有甚麼了不得或不得了的地方。我們承認這種繞圈子，在思想上不見得就得了任何致命傷。

後一說法本章也可以贊成，它所表示的也可以說就是本條底意思。可是、因爲我們承認三、二三，那一條所說的分別，我們對於後一說法雖贊成，而對於後一說法一部分的連帶的意思可不贊成。我們承認如果我們要知道一個體底所有的關係與性質，我們得知道整個的宇宙；但是、如果我們要知道一個個體，我們用不着知道整個的宇宙。本文以爲不完全的知識也是知識。知識離不了眞命題。眞命題底內容雖有貧乏與豐富的分別，而眞命題底『眞』沒有程度高低的不同。

三、二五，共相底關聯潛寓於個體界。

可能界有可能的關聯，可能界底可能不必都現實，而它們底可能的關聯不

必都是現實的關聯。可是、如果一部分的關聯現實，則所關聯的可能也就是現實的可能，而這現實的可能同時也是個體化的可能；那就是說，它們底關聯是共相底關聯。三、二三，三、二四，都表示這裏所說的關聯，不過在那兩條我們所注重的是個體，而在本條我們所注重的是共相。

共相底關聯有時非常之『顯明，』有時非常之『隱晦，』但無論如何，它總是潛寓於個體界。各種科學所要發現的都是一部分的或一方面的共相底關聯。任何原則任何自然律任何表示事實的普遍命題，都是說共相界有某種某種關聯。我們對於共相底關聯所得的知識，一方面由個體歸納而來，另一方面又以之範疇個體。這是本章範圍之外的話，現在不必多所討論。

# 第四章　共相底關聯

四、一，可能底關聯有可能的關聯。

這句話有點詰屈聱牙。用英文說，我們的意思是說：There is possible relatedness in the relatedness of possibilities。可能底關聯表示可能與可能之間有關聯。可能的關聯表示這關聯之中有一部分是可能的。我們說這句話的立場是可能界的立場。可能界各可能彼此底關聯雖可以現實而不必現實。既然如此，我們可以談可能的關聯，至於現實與否暫且不論。

這裏的關聯同可能本身一樣。任何一關聯是可能，那就是說它可以有能，或者可以現實。它是否現實是事實上的問題，能否現實只有邏輯上的限制。

談到這裏，有一問題我們不能不提出來討論一下，而讀者也許早就想到。這一章開頭幾句話表示『可能』與『必然』是相對的。從名詞方面說，『可能』與『必然』有彼此定義的關係，好像『上』『中』『下』一樣。無必然卽無所

謂可能，無可能也無所謂必然，它們的關係似乎是以『不可能』爲媒介。『可能』與『必然』那一項擺在前面說，那一項擺在後面說，很有選擇的餘地。在此處，我們把可能擺在前面說，因爲可能與必然兩相比較似乎容易明白一點。

四、二可能底關聯有必然的關聯，而必然的關聯爲邏輯。

這句話表示可能與可能之間底關聯有一部分是必然的關聯。如果要舉例的話，『式』就是必然的關聯。邏輯就是『式』，也就是必然。邏輯既是可能底必然的關聯，當然也就是任何事實底最高（或最低）限度。邏輯學就是研究式的學問，或研究必然的學問。邏輯命題，從積極方面說，既不能假又不能不眞，從元學看來，這就表示『式』不能無『能』，『能』不能無『式』。從消極方面說，邏輯命題沒有肯定任何事實之爲事實，也沒有供給我們以任何事實方面的消息，而這就表示它沒有肯定『能』之出於任何可能，入於任何可能。

請注意這裏的說法注重邏輯命題底實質，不注重它的形式，注重邏輯命題所表示的必然，不注重表示那必然的工具。既然如此，我們對於邏輯命題有一個

于篇一律的看法。在一系統說，有以下的情形：從形式與用處說，$p \supset p$, $\sim p \vee p$, $p \vee p . \supset . p$, $p \supset q . q \supset r : \supset . p \supset r$, $p \supset q . \supset . \sim q \supset \sim p$, …… 都不同；從它們所表示的必然說，它們都是一樣。在不同的系統說，有以下的情形：從不同的系統方面說，$p \supset p$, $p \subset p$, $p < p$, $p \rightarrow p$, …… 都不同；從它們都表示必然，或表示同一原則這一方面說；它們也都是一樣。從本文的立場說，這裏所表示的共同的必然就是式，必然之所以爲必然地『眞』就表示一、六，一、七，所表示的道理，那就是說，道無無，無『能』的『式』無無『式』的『能』。

四、三，必然與必然之間有必然的關聯，而根據此關聯有不同的邏輯底秩序。

這句話可以視爲命題，也可以視爲一種特別的，關於邏輯系統的命題函量。視爲命題，則所謂必然是超邏輯系統的必然，所謂秩序也是超邏輯系統的秩序。所謂超邏輯系統的必然是獨立於任何系統，而同時又表現於任何一系統的必然，所謂超系統的秩序是獨立於任何一系統，而同時又表現於任何一系統的秩序。從這一方面着想，超邏輯系統的必然與秩序有點像超個體的共相。共相表現

於表現它的任何一個體，而同時又不盡於表現它的任何一個體。必然與邏輯底秩序表現於任何一邏輯系統，而又不盡於任何一邏輯系統。

視爲一種特別的命題函量，則所謂必然不必有一定的實質，所謂秩序也不必有一定的彩色，它們都是Variable。把一系統的必然套進這句話（四、三）裏去，所謂必然就是這一系統的必然，所謂必然的關聯就是這一系統底必然的關聯，而所謂秩序也就是這一系統底秩序。把另一系統的必然套進這句話裏去，則所謂必然與秩序就是另一系統的必然與秩序。究竟這句話所指的是那一系統，我們用不着問，究竟所謂必然與秩序的意義如何，我們也用不着顧慮。同時各系統之所謂必然是否有共同點也不是很重要的問題，有、固然很好，沒有、也有人以爲這句話說得通。

把這句話視爲命題，主張比較地積極，把它視爲命題函量，主張比較地消極。這兩種說法代表兩個看法，我個人偏於前一看法，一部分的理由見不相融的邏輯系統那篇文章裏。

無論照那一個說法，這句話會引起必然與必然有甚麼樣的更上一層的必然的關聯這一問題。甚麼是必然與必然之間的必然關聯？設以 P,Q,S,T, ……等等爲必然，R爲與它們同樣的必然關聯，則 P,Q,S,T, ……等等之間，也許有 PRQ,QRS,SRT,……，也許有 PRS,SRQ,QRT, ……也許有……等等。P,Q,S,T, ……本身既是必然，R既是必然的關聯，則 PRQ,……或 PRS, ……或 PRT ……等等都是必然與必然之間的必然的關聯。任何一串這樣的關聯都是秩序，而這裏所謂邏輯底秩序都是這樣的秩序。

我們要把邏輯底秩序與有邏輯上的秩序分別一下。邏輯底秩序就是上面所說的秩序，有邏輯上的秩序不過僅是有上面所說的這樣的秩序而已。它們的不同點是分子的不同。在邏輯底秩序裏，分子本身就是必然，而在有邏輯上的秩序的任何一秩序裏分子本身不是必然。在前一秩序裏，假設 PRQ,QRS,SRT, ……爲秩序，P,Q,R,T, ……都是必然；在後一秩序裏，假設 ARB,BRC,CRD, ……爲秩序，A,B,C,D, ……都不是必然，可是它們本身雖不是必然，而它們的

關聯仍是R這必然的關聯。無論A,B,C,D,……等等代表甚麼，它們的秩序有邏輯上的秩序。

四、四，邏輯底秩序是直線式的秩序。

這裏所謂直線既不必是歐克里幾何的直線，也不必是其它系統所範疇的直線，我們不過是利用直線的思想去表示邏輯底秩序是一不回頭的秩序而已。這句話也許表示我們的主觀的感覺，也許表示一客觀的道理。究竟如何，我不敢說，我現在沒有十分之見。

我先把邏輯底秩序底兩個意義重提一下。一個是超系統的秩序，一個是以任何一系統爲背景的秩序。後一方面的問題比較地簡單一點。以任何一邏輯系統爲背景的秩序有那一系統底起點，那一系統底歷程，那一系統底前後。只要邏輯底秩序是任何系統所表現的秩序，它是直線式的。但除此以外，我還感覺它不能不是直線式的。這也許是因爲我對於邏輯有一種主觀的成見，心理上免不了以回頭的秩序爲非邏輯底秩序。但究竟是否如此，我也不敢說。

也許我這個感覺代表一客觀的道理。別的暫且不說，任何秩序總有一方面是不回頭的，不然不能成其爲秩序。所有帶前後性的秩序都是不回頭的。邏輯底秩序是帶前後性的秩序。把一秩序底前後顚倒，所得的秩序不是原來的秩序。每一系統既有它的特別的前後，則它的前後不能更改。起點與方向的問題與本條有關，它們也幫助我們使我們感覺到邏輯底秩序是直線式的。

四、五，邏輯底秩序無一定的起點，有不同的方向。

先談起點問題。起點至少有兩套不同的問題。一套是超邏輯系統的秩序底起點，另一套是以任何一系統底秩序爲秩序底起點。前一套的問題也許簡單，可是、說起來似乎無所遵循，後一套的問題似乎複雜，可是、說起來似乎有所遵循。

現有的邏輯系統可以分好些派別。各派別的系統無一定的起點。這似乎是顯而易見的，派別的不同至少一部分就是起點的分別。現有的二値系統，三値系統，四値系統，五値系統的分別一部分就是這起點方面的分別。我們現在不提出相容與否的問題，它們是否能容納於一大系統，我們在這裏用不着談到。就現在

的情形而論，無論如何，它們都是不同的系統，而這些系統底起點也都不同。如果邏輯底秩序是能以任何一系統爲背景的秩序，它也是能以任何系統底起點爲起點的秩序。這就是說，它無一定的起點。

以上是就不同派別的系統而言。就一派的系統說，以 P.M. (Principia Mathematica) 爲例，一九一〇與一九二五出版的系統底秩序不同，它們的起點也不同。不僅如此，別的起點似乎也可以引用。既然如此，每一派的系統底不同的秩序也有不同的起點。無論就派別說，或就一派別之內的不同的系統說，我們似乎都可以承認邏輯底秩序無一定的起點。

每一系統有起點，也有方向。不僅各系統底起點可以不同，每一起點發展的方向也可以不同。茲仍以我們比較熟習的系統 P.M. 爲例。卽令我們用一九一〇版的起點，我們也不必有那一系統所有的秩序。我們可以改變一部分命題底位置，位置既改，證明也得要改，證明既改，其它命題底位置一部分也得要改，而推論底歷程也改。那就是說它的方向改變，可見同一的起點可以有不同的方向。簡

單地說邏輯底秩序有不同的方向。

至於超系統的邏輯底秩序雖不就是任何一邏輯系統底秩序，而仍表現於任何一邏輯系統底秩序。好比『紅』雖不就是一紅個體底紅，而仍表現於一紅的個體。既然如此，以上的話也可以引用到超系統的邏輯底秩序身上去。卽令我們所談的邏輯底秩序是超系統的秩序，我們也可以說它無一定的起點，有不同的方向。

四、六，邏輯底秩序不能以任何項目爲起點，不能以任何排列爲方向。

本條表示邏輯底秩序底起點雖不一定，而不是毫無限制，方向雖可以不同，而不能橫衝直撞。上條表示邏輯底秩序無一定的起點，如果任何項目都是起點，則別的條件滿足外邏輯底秩序就是回頭的秩序。

以邏輯系統爲例，話比較地容易說。設以

P→Q→S→T→……N→……

代表一邏輯系統底秩序，而P爲起點。如果Q也可以是起點，P或者用得着或者

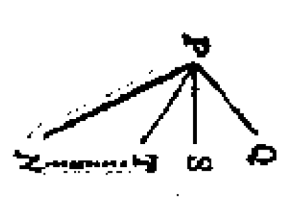
用不着。如果用得着，則以Q爲起點的秩序中有P，而P在Q之後，那就是說Q回到P。如果用不着或不能用，則以Q爲起點的秩序中無P，而以Q爲起點的秩序『小』於以P爲起點的秩序。對於S、T、……N有同樣的問題。如果 P,Q,S,T,……N……之中，任何可能都可以是起點，而其它各項均無遺漏，則以任何一項爲起點的秩序總可以回到以另一起點爲起點的秩序。這情形似乎與方向有限制與否沒有相干的關係。方向無限制，秩序的回頭快，方向有限制，秩序的回頭慢。如果邏輯底秩序是不回頭的秩序，則它不能以任何可能爲起點。這是利用四、四，以爲推論的結果。

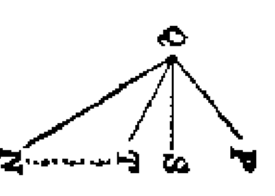
問題還是 P→Q→S→T→……N→…… 之中是否任何一項或幾項都可以做起點。我以爲不能。(一)如果任何一項(或幾項)都可以做起點，則以任何一項(或幾項)做起點的秩序，任何其它項都不至於遺漏在外。如果有任何一項遺漏在外，則一起點底秩序不如另一起點的秩序，而這一起點就不如另一起點。因引用一項爲起點而把所有的項目都遺漏在外，則那一項根本就不

是起點。因引用一項爲起點。而遺漏在外的項目太多，則以那一項做起點就不如用另一項做起點。有些項目根本就不是富於推論的項目，所以有些項目根本就不能做起點。

(二)假設以任何一項(或幾項)爲起點，其它項目均無遺漏。如果這是辦得到的事體，則 P→Q→S→T……N→…… 至少是N秩序中之一，也許是無量數秩序中之一。果然如此，則 P,Q,S,T,……N 等的關聯比字母的關聯還要寬泛。可是、我們現在所談的秩序不是任何秩序，而是必然與必然之間的必然關聯底秩序。如果本段的假設成立，則必然與任何必然都有直接的必然關聯。它們當然都有間接的必然關聯，問題是它們是否都有直接的必然關聯。

(三)我以爲不是任何必然與任何必然都有必然的關聯以任何一系統爲背景，這句話顯而易見。如果 P,Q,S,T,……N……之中任何項目與任何另一項目都有直接的必然關聯，則在一秩序中，由最初一項卽可直接地得到最後一項，而任何起點的項目與其它項目是一『一多』的關係如下：









就現有的邏輯系統說，有好些關聯不是P與Q的直接關聯而是P與Q的間接關聯。那就是說不是所有的關聯都是直接的。

(四)以系統爲背景的邏輯底秩序，各項目不都有直接的必然關聯，這似乎是不成問題的。超系統的邏輯底秩序也有此情形。超系統的邏輯底秩序僅獨立於任何一系統，而不獨立於所有的系統。既然如此，所要說的話似乎差不多。把P，Q，S，T，……N……視爲一系統的項目看與把它們視爲超系統的項目看，在本條所說的這一層說，似乎沒有多大的分別。

關於方向，問題同樣，答案也同樣。相對於一起點，可以有不同的方向。我們可以用一九一〇年版P、M、的起點，改變各命題的位置，其結果就是改變秩序底方

向。上條曾表示方向可以不同，本條要表示我們不能以任何排列爲方向。不能以任何項目爲起點的理由也就是不能以任何排列爲方向的理由。如果我們可以用任何排列爲方向，我們也可以用任何項目爲起點。不僅如此，如果我們能以任何排列爲方向，我們可以把邏輯命題寫在紙條子上，隨便一扔，其結果就是邏輯底秩序。這個辦法大家都會感覺到它不是辦法。可是，我們不能引用這個辦法的理由也就是因爲相對於一起點，我們不能以任何排列爲方向。

我們對於起點用『項目』兩字，因爲邏輯秩序起點與方向究竟是必然與否頗有問題。究竟甚麼項目是起點也發生問題。即以P、M、爲例，基本概念是起點？基本命題是起點？這問題也不是簡單的問題。但無論如何，起點總是可能的起點，方向總是可能的方向，所以起點總是可能，方向總是可能。本條表示起點雖有許多可能的起點，而不是任何項目都可以做起點，方向雖有許多可能的方向，而不是任何排列都可以做方向。

四五，四六兩條表示邏輯底秩序不限於一種，同時也表示邏輯底秩序是不

回頭的秩序。由前一點說，它們是不同的邏輯系統的根據。由後一點說，它們又表示四、四，那一條所說的（卽邏輯底秩序是直線式的秩序，）也許不是成見而是客觀的道理。

四、七，邏輯底秩序雖可以獨立於共相底關聯而不能獨立於可能底關聯。

邏輯底秩序是必然與必然之間的必然關聯。它不能獨立於必然的關聯。可是、所謂必然的關聯，追根起來，就是可能與可能之間的一種特別的關聯。這很顯而易見地表示邏輯底秩序不能獨立於可能底關聯。可是我們得注意這裏有兩方面的問題：一方面是可能，不可能，與必然的三角關係。我們可以說無必然無所謂不可能，所以無必然也無所謂可能。我們固然可以說必然不能獨立於可能底關聯，我們也可以說可能底關聯不能獨立於必然的關聯。但是、它們旣是彼此相依的，我們只要知道它們這彼此相依的關係，就不會發生那個根本那個不根本的問題。至於從那一方面說起，沒有多大的問題。

另一方面的問題比較複雜。可能與必然雖有上面的三角關係，可能雖不必

是必然而必然總同時是可能。邏輯底秩序總是可能底關聯，可是，雖是可能底關聯，可不一定是共相底關聯。這裏所談的邏輯底秩序不限於任何一系統。我們可以用一正在創造而尙未成功的邏輯系統爲例。邏輯底秩序既不限於一起點與一方向，邏輯學家儘可以運用他的創作天才，在他的創作歷程中，他可以不管普通所謂事實。那就是說，他那系統所代表的邏輯底秩序可以獨立於共相底關聯。可是、他雖可以不管事實，而他不能不顧慮到以下兩點。

第一、他那正在創作的系統一定要是邏輯系統，或者說他那系統底秩序一定要是邏輯底秩序。邏輯之所以爲邏輯，無論界說起來，有多大的困難，總有一個一定的界說。照本文的說法，邏輯學家正在創作的那系統一定要表示必然。而且要表示必然與必然之間的必然關聯。在這一點他不能自由，雖然他所用的形式，他所用的工具，他所用的方法與其他邏輯家所用的形式、工具、方法、都可以不同。本文的界說也許有毛病，也許有好些人根本就不贊成這個界說。但邏輯之所以爲邏輯一定有一個界說，這一點似乎不成問題。無論界說是如何的界說，邏輯不

能超出此界說範圍之外，這一點也似乎是毫無問題的。

第二、那正在創作的系統也不能獨立於可能底關聯。可能底關聯是客觀的可能與可能之間的種種可能的或現實的關聯。這裏說『可能』的關聯，意思就是表示那種種關聯本來就是可能的，這也就是說本來就是客觀的。邏輯家的邏輯系統，從『思』的歷程着想是『創作』，從『所思』的結構着想是『發現』；從前一方面着想，他的作品獨立於他的環境，從後一方面着想，他的作品不獨立於可能底關聯。

如果我們注重可能與必然的關係，第二點的思想與第一點的思想是連帶的。其所以要這樣地說，不過是因爲我們把可能與必然分開來討論而已。

四、八、共相底關聯有可能的關聯。

談共相底關聯與談可能底關聯同樣地有一基本問題。我們先舉出一些共相作爲問題的出發點。例如性質方面的紅、黃、綠、關係方面的在左、在右。說某個體有『紅』性質與說『紅』有某屬性，說某兩個體有在左與在右關係與說『在

左』與『在右』有某一種關係，這兩種表示的確不同。從個體之『有性質與關係』說，性質本身與關係本身都無所謂『有性質與關係。』『紅』絕對不會有『紅』性質，也不會與『黃』發生在左或在右的關係，可是，雖然如此，我們還是可以說『紅』本身有它的屬性，而關係與關係之間有關聯。

說某個體之有某性質或某個體與某個體之間有某種關係總是簡單命題：說性質之有某屬性，或關係與關係之間之有某一種關聯總是普遍的話，它們或者是普遍命題或者是定義。如果是定義說某性質或關係之有某屬性就是說前一性質或關係底概念底定義之內有後一概念底定義，所以這裏的屬性就是內在性。說某一性質與某一性質或某一關係與某關係有某種關聯就是說前兩概念底定義之內有後一概念底定義。如果這類的話是命題它們是普遍的命題。如果它們是眞的，則它們表示普遍的事實，那就是說，它們表示共相底現實的關聯。如果它是假的，而又不是矛盾的命題，則它們表示共相底可能的關聯而不表示現實的關聯。如果這些命題既不是已經證明其爲眞又不是已經證明其爲假而

同時又無矛盾，則它們所表示的至少是共相底可能的關聯，也許是共相底現實的關聯。

以上表示共相雖沒有個體所有的性質與關係，而它們有它們的內在性或關聯。可能與可能之間，問題同樣，可是，這實在是本條範圍之外的討論。本條所特別注意的是共相與共相之間有可能的關聯。換句話說，本條所特別注意的，就是普遍話之所表示。尤其是那既未證明其爲眞也未證明其爲假的普遍命題與那無所謂眞假的定義。這些話在別的方面是否重要，我們暫且不管，在知識方面它們非常之重要。

知識底增加與進步靠這類可能的關聯的地方，日甚一日。科學底進步離不了假設與定義，所謂『創造的思想』(Creative thanking) 也離不了假設與定義，這是現在的老生常談。不僅如此，我們依靠假設、定義、系統，及由它們所能推論得到的思想底程度也與日俱增。也許有人感覺到這一點，因此就說，文化日進，人類在思想上主動的成分增加，被動的成分減少。我從前也這樣想，但後來覺得這

個說法不妥當。至少我自己的意思是如下：在任何時代，前於此時代的時候，根據事實底秩序以發現命題的系統與根據命題的系統以發現事實的秩序，假設其數目上之比率爲N與M，後於此時代的時候，知識果有進步，則相對於M，N減少，而相對於N，M增加，M增加，就是系統成分增加，也就是假設定義、推論、增加。這些『東西』的增加，一方面表示規律或範疇或概念增加，另一方面也表示它們底引用底增加，而它們底引用根據於共相與共相之間有可能的關聯。

四、九，共相底關聯有現實的關聯。

共相是個體化的可能，當然是現實的可能。現實與現實之間當然有現實的關聯。就意義說，這一條用不着提出討論。可是，如果我們從它底重要着想，我們得打住一下才行。從知識方面着想，它表示我們有根據使我們可以發現普遍的隨時可以證實的眞命題。從行爲方面着想，我們有根據，使我們發現普遍的爲我們所遵循的原則。這兩方面的情形都有注意的需要。

從知識方面着想，這句話是科學底大本營。這一點似乎應當特別注意，因爲

近來有些人忘記它底重要。一部分治科學的人似乎因爲他們注重假設、推論、算學公式等等，而忽略這些『東西』之所以能致用的根源。假設、推論、算學公式、等等固然重要，這一意思在上條已經表示，它們之所以能致用的根源之一就是已經發現的普遍的眞命題。這些命題之所表示的就是共相與共相之間的現實的關聯。共相底可能的關聯固然重要，共相底現實的關聯也非常之重要。前一方面底用處增加並不表後一方面底重要減少。

至於行爲方面我們之所遵循的原則一部分是科學之所證明的，一部分是經驗之所發現的，一部分是爲種種目的或要求而發明的。行爲有各種不同的範圍，每一範圍有它的原則。我們遵循原則的程度也許有時相差很大。這一方面的原則以後談人事的時候會特別提出討論，現在我們僅注意這些原則也離不了共相底現實的關聯。

四、一〇，共相底現實的關聯表現於個體。

談個體界的時候我曾表示現實可能底個體化是現實原則。共相底關聯是

可能它們的現實的關聯是現實的可能，而現實的可能，根據現實原則，會個體化。這就是說會表現於個體。個體有性質，個體與個體之間有關係，性質有內在性，關係有關聯。性質與關係既表現於個體，它們的內在性與關聯也表現於個體。本條有一情形與上條一樣，從這句話的意義着想，沒有甚麼可說的。可是，從某一方面底觀點看來，它值得我們底注意。

現實的關聯雖不必爲我們所知道的普遍的眞命題所表示，而我們所知道的普遍的眞命題所表示的都是現實的關聯。個體雖不必爲我們所能直接官覺得到，而我們所直接官覺得到的都是個體。說現實的關聯表現於個體，就是說無論這些關聯離個體若何遠，既是現實的關聯，就離不了個體。我們要發現普遍的眞命題，我們也離不了官覺經驗。以後我們要分別超過官覺層次的事實與不及官覺層次的事實，而這類事實也離不了經驗中的個體；但在此處，我們不提出這一方面底意見。

個體底重要實在用不着多說。大多數的人對於『實』的感覺十之九來自

個體。哲學與科學之所謂『實』有時有離個體愈遠愈『實』的情形，但常識方面之所謂『實』大都離不了個體。第二與第三兩章雖把可能底現實與可能底個體化分開來說，而我們已經表示可能底現實不會不個體化。既然如此，共相與共相之間的現實的關聯不會沒有個體以爲表現。凡可以證實的普遍的眞命題都表示有個體表現的共相底關聯。不然觀察與試驗都說不通。有些現實的關聯離官覺中的個體非常之遠，例如電子原子界底關聯，但是，如果我們能證實電子原子界有某種關聯，某種關聯至少就間接地表現於官覺中的個體。

四、一一，表現於各個體的有方面不同的共相。

這可以說是申引四、一〇那一條的話，所謂方面不同的共相就是有某某種關聯的共相。共相底現實的關聯既表現於個體，表現於個體的當然有共相底關聯。既普遍地有共相底關聯，當然有某種或某種的關聯，那就是說有方面不同的共相。

舉例來說，窗外的馬纓樹，表現物理方面底共相，化學方面底共相，生物方面

底共相，常識中顏色方面底共相，形式方面底共相……等等。方面底數目也許相差很大。一塊石頭所表現的不同方面比較地少，一個人所表現的各不同的方面比較地多。這裏所說的是方面底數目，不是共相底數目，是主性的複雜，不是屬性與關係的多少。每一個體旣均反映整個的本然世界，每一個體所直接表現與間接表現的共相底總數相等。可是，個體所表現共相底總數雖相等，而方面底數目仍不相等。

四、一二，方面不同的共相都分別地各有它們本身的關聯。

任何一方面的共相都分別地各有它們本身底關聯。例如物理方面底共相有物理學所研究的關聯，化學方面底共相有化學所研究的關聯。其它各種學問莫不如是。共相之所以有方面者就是因爲它們有某某種不同的關聯。

請注意這裏所談的關聯雖是共相底關聯或現實底關聯，而不必是現實的關聯。四、八曾表示共相與共相之間可以有可能的而未現實的關聯，所以各方面的關聯不僅有現實的，也可以有未現實的。現實的關聯之中，有些已經發現，有些

尚未爲我們所發現。已經發現的爲眞的普遍的命題所表示，未曾發現的不因其未曾發現就失其已經現實的資格。同時未曾現實的關聯也許有些爲一部分的假設、定義、等等之所表示。但所表示的關聯既未現實，如果有這樣的假設與定義，它們與另一種假設與定義不同，它們在某一時期內不能證實或適用。

其所以要提到這一層的理由如下：相對於一時期，一方面底共相底關聯也許有一部分是未現實的。就其已現實的關聯而言，也許一大部分，也許僅僅一小部分是我們所已經發現的。就我們所已經發現的一小部分的關聯而言，我們或者會感覺到這方面底關聯底疏泛，或者竟根本就不會感覺到這一方面底共相有任何關聯。可是、如果我們注意到關聯之中未現實的與已現實的都包含在內，我們卽不感覺一方面底共相底關聯到某種可注意的程度，而我們根本就不會相信它根本就沒有關聯。

四、一三，任何一方面底關聯不能獨立於其它共相底關聯。

可能底關聯是繞圈子的，共相底關聯也是繞圈子的。這可以用概念底關聯

或字底關聯去表示。拿一字典，查一個字，如果我們用那打破沙鍋問到底的辦法，我們查到相當時間之後，我們會回到原來的字。百科全書有同樣的情形。共相與共相之間除關聯外尙有相干與不相干的問題，相干的共相屬於一方面，不相干的共相並不表示沒有關聯。無論那一方面底共相總有關聯。如果所謂獨立是沒有關聯，則任何一方面底關聯不能獨立於其它共相底關聯。

四、一二，表示各方面的共相有它們本身底關聯。四、一三，又表示各不同方面底共相有它們彼此之間的關聯。前面底關聯是一件事，後面底關聯又是一件事。前面底關聯是一方面之所以爲一方面的理由，它是一種內在的共相集團，後面底關聯是各集團底環境，集團不能離環境，所以一方面底關聯不能獨立於其它共相底關聯。

可是、一方面底共相底關聯雖不能獨立於其它共相底關聯，其它共相底關聯與一方面底關聯仍不相干。對於任何一方面，所謂相干就是有那一方面底關聯，所謂不相干就是沒有那一方面底關聯。如果其它共相底關聯與任何一方面

底關聯相干，則無所謂『其它』政治、經濟、化學、生理、……等等均有不相干的關聯，本然世界沒有。

四、一四，任何一方面底關聯有邏輯上的秩序。

任何一方面底關聯有秩序，別的秩序暫且不管，至少它有邏輯上的秩序。所謂邏輯上的秩序與邏輯底秩序不同。邏輯底秩序本身是邏輯，邏輯上的秩序只有秩序是邏輯的而有那秩序的關係者本身不是必然。這分別在四、三那一條底注解裏已經表示清楚，這裏不再提及。各種條理化的，系統化的科學都代表這種秩序。

一方面底關聯既包含可能的與現實的關聯，這裏的秩序也就至少是可能的秩序。每一方面底關聯都有可能的秩序。這秩序現實與否，我們不敢說，也許一大部分現實，也許一小部分現實。這裏的秩序爲我們所知道與否，也不是我們現在的問題，也許我們知道，也許我們不知道。現在各科學中有比較系統化的，比較謹嚴的，有比較未系統化的，不謹嚴的或散漫的。比較謹嚴的科學代表一方面底

秩序事實上我們知道得多，比較散漫的科學代表一方面底秩序，事實上我們知道得少。或者前一方面底秩序本來豐富，後一方面底秩序本來就貧乏；或者前一方面底秩序大部分現實，後一方面底秩序大部分尚未現實。但是、無論如何，各方面底關聯有邏輯上的秩序。

四、一五，任何方面底秩序是直線式的秩序。

四、四，曾表示邏輯底秩序是直線式的秩序。各方面底關聯既有邏輯上的秩序，這秩序總是以邏輯去組織的秩序；那就是說，它總是合乎邏輯的秩序。既然如此，各方面底秩序總是直線式的秩序。

可是、我們要記着各方面底關聯不止於一秩序。秩序兩字非常之麻煩。有最低或非常之低的限度底秩序，也有非常之高的限度底秩序。低限度的秩序似乎什麼東西都有。

Peirce 曾表示過如果我們抓一把沙，隨便一扔，這沙也有一種秩序。我們雖不能不承認這沙的擺法是一種秩序，而這種秩序的確不是我們所要注意的秩

序。也許有好些秩序，除時間的位置外，是回頭的秩序，各方面底關聯也許有回頭的秩序。可是、我們現在所注意的秩序是有邏輯上的秩序的秩序。舉例來說，如果我們把幾何視爲科學，（自然科學），幾何底秩序就是這裏所說的一方面底直線式的秩序。

也許有人想到我們沒有幾門學問像幾何一樣，所以也沒有幾門學問所表現的秩序是幾何那樣的秩序。可是、我們這裏所表示的是任何一方面底邏輯上的秩序是直線式的秩序。我們沒有說這秩序已經爲我們所發現所知道。同時、如果根本沒有這裏所說的秩序。我們不會去研究某一門學問，如果我們研究一門學問（學問總是有條理的），我們就得承認某一方面有這裏所說的這樣的秩序。

四、一六，任何一方面底秩序無一定的起點，有不同的方向。

四、一七，任何一方面底秩序不能以任何可能或共相爲起點，不能以任何排列爲方向。

這兩條的意思與四、五，四、六，兩條一樣。用不着討論。但因爲方面底秩序與邏輯底秩序不一樣，所以這兩條所表示的情形也有與四、五，四、六，所表示的有不同的地方。

(一)邏輯底秩序可以獨立於共相(意義見四、七，條)。無論本然世界如何地現實，式不能無能，能亦不能無式，所以邏輯不會爲現實所推翻，邏輯底秩序也不會爲現實所否證。這就是說，只要我們所發現的或發明的秩序是邏輯底秩序，這秩序不會是假的。一方面底共相底關聯底秩序則不然，它不能獨立於共相。我們所假設的，或猜想的，或自以爲發現的秩序也許根本就不是這一方面底秩序已經現實的可以爲將來的現實所推翻，已經發明的可以將來的發現所否證。所以在一方面我們認爲是秩序的秩序有眞假問題。

(二)邏輯底秩序沒有任何一方面底秩序所有的空與實底問題。從邏輯之不能假而言，它總是實的秩序，這僅表示道常在而已；但從現實底各別的關聯或內在性而言，邏輯本來就是空的。同時邏輯雖空，而邏輯底秩序不因此就無用。任

何一方面底共相底關聯底秩序則不然，我們所發現的要是實的秩序它才是所謂科學。如果它不是實的，卽令它不因此就假，它還是有能應用與否的問題，如果它不能應用，它不是所謂科學，它至多也不過是一思想結構而已。

這兩條之中，頭一條表示我們對於各方面底秩序有選擇的餘地。第二條表示我們雖有此選擇，而我們仍不能完全自由。

四、一八，一共相與其它共相底關聯不止於一方面。

這可以說是顯而易見。四、一三，說一方面底關聯不能獨立於其它共相底關聯。既然如此，一方面底任何一共相也不能獨立於其它共相底關聯。可是、其它共相底關聯又可以分作各方面不同的共相底關聯，所以原來的一共相也就跑進另外一方面或多數方面底共相底關聯。既然如此，一共相與其它共相底關聯不止於一方面。

舉例來說也許更顯而易見。『紅』這一共相有物理方面底關聯，有心理方面底關聯，有化學方面底關聯，有風俗習尙方面底關聯。有些共相各方面底關聯

少，有些共相各方面底關聯多。這也是方面多少底問題而不是關聯多少底問題。『人』這一共相底關聯底方面比『椅子』底關聯底方面似乎多得多。

問題是有沒有僅有一方面底關聯的共相？我覺得沒有。我們以後談概念，也許要表示概念不能離『旁通』，離『旁通』就有不能通的毛病。這也就表示共相與共相之間的關聯不止於一方面。同時、參考本章各條的討論，我們也不會有另外的結論。至於連一方面底關聯都沒有的共相，那我們根本用不着討論，因爲那是不可能的。

四、（一九），離開秩序任何一共相均無所謂根本與不根本。

這一條似乎有相當解釋的必要。我們很容易想到外延最廣的共相（假如有這樣的共相）也就是最根本的共相。如果我們以外延方面由廣到狹的秩序爲秩序，這話當然對，外延最廣的共相的確最根本。可是、如果我們的秩序是內包方面由深到淺的秩序，則外延愈廣的共相也許就愈不根本。根本與不根本老是相對於秩序的。所以離開任何一秩序，任何一共相均無所謂根本與不根本。『最

後卽最前』就表示一秩序中的最後是另一秩序中的最前。談關聯無所謂前後，談秩序才有所謂前後。有秩序方面底前後，才有所謂根本與不根本。

四、一八，表示一共相與其它共相底關聯不止於一方面。設以甲、乙、丙、丁、表示不同方面的共相底秩序，一共相A也許在甲秩序裏根本，在乙秩序裏不根本，在丙秩序裏適中，而在丁秩序裏又根本。甲方面底共相底關聯不止於一秩序。設以P,Q,S,T, 爲甲方面的各不同的秩序。A共相在 P,Q,S,T, 秩序裏也許有它在甲、乙、丙、丁、各方面裏所有的同樣的情形。本條表示任何一共相A離開任何一秩序如 P,Q,S,T,……甲、乙、丙、丁、……等等，均無所謂根本與不根本。

這一條很重要，如果我們懂得它底意義，我們不至於橫衝直撞地追求最根本的概念。秩序底根據是共相或可能底關聯，它不是隨便可以製造的。所以所謂根本與不根本也不是隨便可以假設的。

四、二〇，共相底關聯有層次。

所謂層次似乎可以先用例來表示。例如我們說，因果關係有『先後』這裏

的意思是說因在它底果之前，果在它底因之後。這不是說所有是因的個體都在是果的個體之前，而所有是果的個體都在是因的個體之後。假設甲是乙的因，丙是丁的因，則甲個體在乙個體之前，乙個體在甲個體之後，丙丁同樣。但甲乙丙丁的先後與這個假設不相干。從甲乙或丙丁任何一方面說，因果的先後也是甲乙的先後或丙丁的先後，此所以四、一〇，說共相底關聯表現於個體與個體底關係或性質。但從甲乙與丙丁的共同的先後說則因果的先後不是它們的共同的先後。由前說共相底關聯雖表現於個體，而由後說共相底關聯不是個體與個體底直接關係。直接兩字也許引起誤會，為免除誤會起見，我們說共相底關聯與個體底關係層次不同。

只要我們承認個體底關係與共相底關聯層次不同，我們就會承認共相底關聯底關聯與共相底關聯層次不同。同時、個體底直接關係，照前章與本章底說法，雖是個體底關係，也同時是共相底關聯。既然如此，我們可以總起來說共相底關聯有層次。

這裏所謂層次與 Theory of Types 有同樣的用處。一方面我們利用它以免矛盾，另一方面我們表示共相底關聯本來就有層次。這層次不僅是我們因一時的便利或系統的要求而假設的工具。從這一方面着想，這裏的層次與 Theory of types 很有異趣的地方。

四、二二一，共相底關聯有內在與外在的分別。

個體底關係有內在與外在的分別，三、二二四，曾說過，各個體均彼此互相影響，從性質方面說，受一部分個體的影響，從關係方面說，受所有個體的影響。如要舉例，請參考三、二二四，那一條底注解。本章所謂共相在各方面有不同的關聯就是根據內在與外在的分別。一方面底關聯卽一內在的集團，另一方面底關聯卽一方面底內在集團，而二者之間的聯絡卽外在的關聯。如果二者之間的聯絡不是外在的關聯，則兩方面底關聯必能容納到一個大範圍的第三方面的關聯。這第三方面底關聯當可以是原來任何一方面底擴大。

內在與外在的分別非常之重要。從定義方面說，所有的定義（所謂 Volunt-

ary definition 亦在內）都表示一方面底共相底內在關聯。每一定義均劃分一領域，在此領域之內，各命題的關係都是一方面底共相底內在關聯。從個體方面說，一個體的性質都是該個體本身各部分或該個體與其它個體之間的內在關係。可是假使沒有外在的關聯，則從定義方面說，領域不能分，每一定義均牽扯到其它所有的定義；從個體方面說，界限不能別，每一個體的性質也是其它任何個體的性質。內在與外在底分別底重要表現於其它方面的非常之多，但這裏所說的已經充分地表示這分別底重要。

請注重個體與個體之間的關係和共相與共相之間的關聯，有層次問題。我們不要把兩方面的關係相混。前一方面的內在關係既不是後一方面的內在關聯，前一方面的外在關係也不是後一方面的外在關聯。兩方面的內在和外在雖相似而不相同。從共相底關聯着想，所謂內在卽彼此有互相定義的作用，或簡單地說在某一方面範圍以內，所謂外在簡單地說也就是在某一方面範圍之外。兩個體可以完全沒有內在關係，兩共相不至於完全沒有內在的關聯；說它們沒有

內在的關聯不過是說它們沒有某一方面的關聯而已，在另一方面，它們也許有另一方面的內在關聯。

四、二二，共相底共有等級。

這裏所說的等級是指共相範圍底大小，或一共相下的個體底多少。有非常之「共」的共相，例如時空兩超的共相。這現實、變……都是非常之共的共相，「時」、「空」也是，可是「人」與「桿子」則不然。

還有其它的可能如恐龍、長牙虎……等等，這些可能在某某時期現實而在現在成虛，所以它們的共也不甚共。現在所有的形形色色，以後也許不現實；現在有紅的東西，以後也許沒有，果然如此，則「紅」與「恐龍」「長　」……等等有同樣的情形。

四、二三，相對於任何時間，共相底可能的關聯範疇未現實的關聯，共相底現實的關聯顯示未現實的關聯。

這裏頭一點要注意的就是「相對於任何時間。」這裏所說的現實與未現

實都是相對於時間的話，卽可能也是相對於一時間的話。茲假設P爲某一時間，本條說在P的時候，共相與共相之間的可能的關聯範疇未現實的關聯。請注意這裏所說的共相底可能的關聯比可能底可能的關聯範圍窄，因爲一方面有共相底限制，另一方面又有P時間底限制。所謂範疇意義如下：設以Q爲P後的一時間，P時候底可能的關聯範疇Q時候現實而P時候未現實的關聯，如果P時候未現實而Q時候現實的關聯一方面都共同地是可能的關聯範圍之內，另一方面又都各別地本身是一可能的關聯。這其實是一件事，其所以要分兩方面說的道理是要表示可能的關聯不必現實，而相對於一時間的將來所現實的關聯都是可能的關聯。換句話說，我們根據經驗而得到的有嚴格定義的概念僅有空實問題，沒有眞假問題。

共相與共相之間現實的關聯顯示未現實的關聯。所謂顯示意義如下：如果在Q時候（仍以Q爲在P後的一時間）現實的關聯在P時候雖未現實而不僅是可能的而且是或然的，則P時候的現實的關聯顯示Q時候的現實關聯。把

P、Q……擺開，我們可以說現實的關聯顯示未現實的關聯。這雖然比歸納的範圍寬，可是、它是歸納的根據。歸納原則（在此處我們用不着說明此原則究竟如何說法，我們僅表示它是歸納法在理論上所要求的因此也不能不假設的前提）似乎是先驗的原則，而不是先天的原則。

二、二四、共相底關聯有至當不移的秩序。

本條的問題不僅是方面的問題，也是整個共相界的問題。整個的共相界有各種不同的秩序的可能。共相底關聯不止於現實的關聯，也有可能的關聯。所以共相界底秩序也有可能的秩序。秩序的多少，謹嚴的程度如何，都不是容易得答案的問題。哲學系統的目標就是共相界底關聯底可能的秩序。沒有一個哲學系統完全是憑空的，也沒有一系統完全托出每一種秩序。

完全從起點與方向說，共相界底關聯不止於一秩序；但從兼容並包，各德俱備這一方面着想，只有一個秩序。整個共相界底情形如此，各方面底情形也是如此。各種科學都各有不同起點與不同方向的秩序，但也有一至當不移的秩序。各

種學問的不同的教科書都代表一秩序，但各種學問的極限總是一至當不移的秩序。各種學問底目標就是這至當不移的秩序，各種學問底進步就是比較地接近這秩序。但無論一門學問如何進步，它總不會達到完全托出這秩序的地步。關於這一層，以後也許還有機會討論。

## 第五章　時——空與特殊

五、一、現實的時空是個體化的時——空。

本條實在是一口氣說兩句話。現實的時間空間雖會個體化，而不必個體化。空間底個體化不必兼是時間底個體化，而時間底個體化也不必兼是空間底個體化。本條的前一部分僅提到分別地現實的時空，而後一部分就接着提到聯合的個體化的時——空。此所以本條一口氣說兩句話。

但是（1）一可能底個體化非先現實不可，不現實不能個體化。（2）一可能底現實即一可能底時間化，這可以從能有出入及其餘有關時間的條文即知。（3）既有（1）、（2）兩項理由，則空間底個體化亦即時間底個體化。這就是說所有在空間的個體也是在時間的個體。從這一方面看來，現實的時空不僅不會不是個體化的時與空，而且不會不是個體化的時——空。

這也許就是現在流行思想中的四積量世界的時——空，也許不是，無論如

何照本文的說法，每一個體均有積量，那就是說，它有時間上的長短與空間上的寬窄、厚薄、長短。

五、二，個體化的時——空底秩序以個體爲關係者。

這一條也是把兩方面底秩序聯合起來，時間與空間均各有其秩序。根據上條，這兩秩序聯合起來成時——空底秩序。這裏所說的秩序就是從前所曾經說過的連級的秩序。這裏的關係者就是 relata 前此我叫它們做關係份子。一方面那名稱不妥，另一方面『關係者』這一名稱比較地通行，所以現在我改稱 relata 爲關係者。連級的秩序是關係與關係者組織成的。本條表示個體是時——空秩序中的關係者。至於關係，本條雖沒有明文表示。而我們知道就是時間上的先後，與空間上的左右、前後、上下。

在『現實底個體化』那篇文章裏，我曾表示對於個體，空間有空隙，對於『能』，空間無空隙，時間的情形大致一樣；所不同者在我們的經驗中，我們也許不感覺時間有相對於個體的空隙而已。但是，無論時間有相對於個體的空隙與否，它總

沒有相對於『能』的空隙。從能這一方面着想，時——空底秩序總是連續的或沒有間斷的連級的秩序。

但是從個體方面說，時——空底秩序不是連續的連級秩序。我們其所以要特別地說『以個體爲關係者』這句話的道理就是因爲我們在經驗中所經驗的時空都是充滿着個體的時——空。我們的經驗也是依附着個體的經驗。爲便於了解起見，爲便於提出相對的時空起見，爲便於以後注重經驗起見，我們要特別注重以個體爲關係者的時——空底秩序。這秩序不是連續的秩序。

五、三、在個體化的時——空中，任何時間可以漸次縮小，時面是這漸次縮小程序底極限。

這裏說個體化的時——空就是表示我們從能够經驗的時——空說起。個體能經驗的時間——空間是個體化的時間——空間，無個體而僅有能的時間或空間也許不是任何個體所能經驗的。

在個體化的時——空中，提出一任何長短的時間。（一年、一月、一日、一時、…

……等等）我們可以用某種算學方式的方法，例如『日取其半』漸次把該時間縮小，這縮小的程序無止境而有極限。無止境所以這極限不能達，可是、雖不能達而有這極限似乎是毫無問題。同時無論原來所提出的時間如何的長或如何的短，而極限總是一樣。此極限我們叫作時面。

各不同長短的時間底極限雖一樣，而它們的縮小程序因原來的所提出時間的長短而有長短的不同。例如原來兩時間中，一爲一點鐘，一爲一年，則它們的縮小程序前者爲比較地短，後者爲比較地長。這還不重要，重要點是各時面底位置也不一樣。例如今天一點鐘與昨天一點鐘、（假如爲下午一點至兩點、）因原來的時間相等它們的漸次縮小底程序底長短也相等，但是因爲原來的時間底位置不同，它們彼此的距離是二十四小時，它們的極限底位置也不同，這兩極限底距離是絕對的二十四小時。後面這一層非常之重要，不久就要談到。

**五、**四，時面是無時間積量的整個的空間。時間有無量數的時面。

時面之無時間積量是當然的，如果它有時間積量，它就不是縮小程序底極

限。可是爲甚麽它是整個的空間呢？我們知道民國二十六年三月十五在北平的正午十二點鐘不是在紐約的正午十二點鐘。但是、這句話底積極根據是北平的某時等於紐約的某時。既然如此，無論北平也好，紐約也好，一地方的一時間總兼是任何另一地方的某一相當的時間。這就是任何一地方的任何時間橫切所有的地方。從一地方的時間橫切所有的地方這一點着想，任何地方的任何時間就是那時候的整個的空間，因爲現實的空間與現實的時間彼此不相離。所以把任何時間漸次縮小，而空間不漸次縮小，相當於那時間的時面（卽它的極限）雖沒有時間積量而是整個的空間。這就是說時面無時間上的長短，有空間上的寬窄、厚薄、與長短。

時間之有無量數的時面也是毫無問題的。任何兩時間之間都有無量數的時面，整個的時間當然有無量數的時面。

五、五，在個體化的時——空中，任何空間可以漸次縮小。空線是這縮小程序底極限。

我們在本條所要說的話同在五、三，那一條所說的差不多，不過在那一條說

時間的時候，我們把它改作空間而已。

在個體化的時——空中，提出一任何大或任何小的空間，我們可以用某種方式，例如在寬窄、厚薄、長短上各日取其半，我們可以把這空間縮小，這縮小底程序有極限。這程序無止境而有極限。程序之有極限似乎是無問題的，程序之無止境也是無問題的。所以雖有極限而此極限終不能達。無論原來的空間若何的大或若何的小，這極限總是一樣的。我們叫這種極限爲空線。各不同大小的空間底極限雖一樣，而它們的縮小程序因原來空間的大小不同而有長短的不相同；例如原來空間中，一爲亞洲那麼大的空間，一爲房子這麼小的空間，這兩空間底縮小程序中，前者比較地長，後者比較地短。

各不同空間底極限雖一樣，而它們的縮小程序，因原來的形式之不同，而有在程序中橫斷面的形式的不同；例如原來兩空間中，一爲球形的，一爲立方體的，這兩空間底縮小程序中的橫斷面，前者爲球形的，後者爲立方體的。請注意這裏所說的是橫斷面而不是極限，無論橫斷面底形式如何，極限仍是空線。

各空間縮小程序底極限雖一樣，因原來空間的位置不同，而有不同的位置；例如原來的空間有某距離，它們的極限也有某距離。

這裏所提出的幾點都很重要，但在本文內，最後一點最爲重要，以後有好幾條的意見都利用這裏所說的位置。

五、六，空線是無空間積量的整個的時間。空間有無量數的空線。

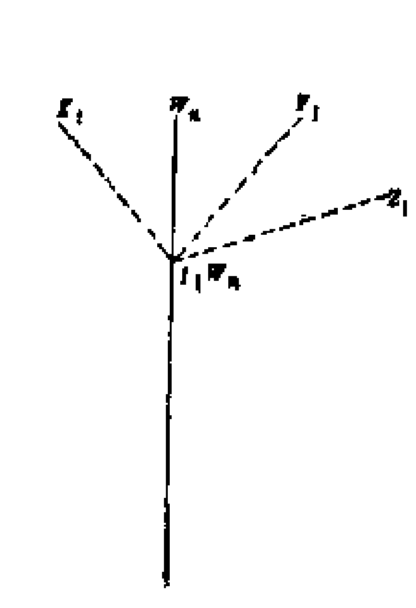
空線之無空間積量，好像時面之無時間積量一樣，這是顯而易見的。如果空線有空間積量，它絕對不是空間縮小程序底極限。可是、爲甚麼是整個的時間呢？我們知道這房子今天的空間從北平、亞洲、地球這方面着想，仍是昨天的空間，但是、從太陽系那一方面着想，不是昨天的空間。這一句話的後一部分如果有意義，它的根據是另一句話。那另一句話就是：這房子昨天的空間相對於太陽系是今天的某一空間。既然如此，把空間與空間的關係抽出去，任何一時間的某一空間兼是另一時間的某一空間。這就是說任何一時間的一空間是任何時間的某一相當的空間。這樣、任何一空間直側時間底層次，或所有的時間穿過那一空間。所

以如果我們把任何一空間縮小這縮小程序底極限雖無空間積量而與時間同壽命。換句話說，空線雖無空間積量，而有歷史，並且它的歷史與時間同樣的長。時面之所以稱爲時面，因爲它是橫切時間川流的整個的空間；空線之所以稱爲空線，因爲它是一條在空間直衝下來的整個的時間。

空間之有無量數空線，也是顯而易見，用不着討論。

五、七，任何時面與一空線僅有一交叉點，任何空線與一時面僅有一交叉點。此交叉點，爲時點——空點。

本條似乎沒有甚麼問題，但也許有不清楚的地方，爲表示清楚起見，以下的辦法或者有點幫助。



圖中 $W_1W_2$ 均爲空線，$X_1Y_1Z_1$，$X_2Y_2Z_2$，均爲時面。先從 $X_1Y_1Z_1$ 這一時面說，$X_1Y_1Z_1$ 代表寬長厚，w 代表一空線。W 這一空線與 $X_1Y_1Z_1$ 這一時面只有一交叉點 $I_{1w}$。$X_2Y_2Z_2$ 爲另一時面，它與 W 這一空線也只有一交叉點 $I_2W_2$。這就表示任何時面與一空線只有一交叉點。時面與別的空線當然有別的交叉點，但那與本條的前一部分不相干。

圖中 W 爲一空線，$W_2$ 爲另一空線。前一空線與 $X_1Y_1Z_1$ 的交叉點只有一個，後一空線與 $X_1Y_1Z_1$ 的交叉點也只有一個。這就是表示任何空線與一時面只有一交叉點。當然 w 這一空線與另一時面 $X_2Y_2Z_2$ 有另一交叉點，但那與本條的後一部分不相干。任何時間不僅有時而且有空，任何空間不僅有空而且有時，此所以有量的時空是時——空。時面與空線則不然，時面有空而無時，空線有時而無空。它們的交叉點既無時間積量，也無空間積量。我們名之爲時點——空點。

五、八，任何時面任何空線均有無量數的時點——空點。

任何空線之有無量數的時點——空點是顯而易見的。時間無始無終，所以

兩頭無量。空線既是整個的時間所以也是兩頭無量的線。既然如此，它當然有無量數的時點——空點。時面的問題比較複雜，至少表面上看起來，似乎複雜。在有量時間之內，本然世界不大到不可以有外，也不小到不可以有內，所以在有量時間之內，空間是有量的，在無量時間之內，空間才無量。在此情形之下，無時間積量的空間，即時面，我們可以想到它是有量的空間，可是，它雖是有量的空間，而它仍有無量數的時點——空點。我們只要在時面上提出任何三交叉點，這三交叉點所範圍的空間，無論若何的大或若何的小，總有無量數的時點——空點，因為這三交叉點所範圍的空間是有量的空間，而任何有量的空間總有無量數的無量小的時點——空點。如果我們注重時點——空點之為無量小，我們會感覺到時面之有無量數時點——空點。同時，時點——空點既為無量小，它當然是時——空縮小程序底極限。

五九，以任何時間為單位，先於單位者為此單位之既往，後於此單位者為此單位之將來。以任何空間為單位，對於此單位之外之空間，此單位有所居，居於單位之內

之空間，此單位有所據。

本條關於時間部分用不着提出討論。普通所謂既往與將來是對於現在而說的。在時間川流中，所謂『現在』總有所指，而所指總是特殊的時間，我們現在不討論這種特殊的時間上的所指。無論如何，它總兼是一單位，我們可以用單位這一概念去範疇既往與將來。

關於空間的那一部分，也許要多說幾句話才行。任何有量的，能作單位的空間故有對內與對外的分別。普通所謂『這個地方』與『那個地方』都是可以作單位的空間，也都是有內外的空間，同時這些都是有所指的空間。我們對於所指在此處用不着提出討論。在這裏我們用居據兩字表示能作單位的空間。對於那能作單位的空間的範圍之外，我們說那空間有所居，對於那空間之內的空間，那空間有所據。這分別的本身也許是無所謂的，但它有以下的用處，現在暫且不談。

五、一〇、任何時面據而不居，往而不返，任何空線居而不據，不往不返，任何時點——空點既往而不返又居而不據。

任何時間總是往而不返的。請注意這裏所說的是往而不返，已來而未往的情形當然不在這句話的範圍之內。一時面是一時間底縮小程序底極限，它的位置就是那時間的位置。原來的時間過去，與它相應的時面也就過去；不僅過去，而且從此以後就不再來。所以往而不返。但時面之所以爲時面是因爲它雖無時間積量而兼是一時間的整個的空間；它雖無時間上的長短，而有空間上的寬窄、厚薄、長短。可是、它是整個的空間，所以它無外，無外所以不居；任何其餘非整個的空間都在它的範圍之內，所以它有內，有內所以有所據。此所以據而不居。

任何空間均有所據，但是、如果我們把一空間縮小，它的外面增加，它的裏面縮小，則這縮小程序底極限有外而無內。空線既是這縮小程序底極限，所以它居而不據。可是空線是無空間積量的整個的時間。既是整個的時間，所以它不往不來。其所以說不往不來，無非是因爲我們這裏所注重的是『一空線』把『一空線』當作一整個的線看待（其實也沒有別的看法），在任何時間，它沒有完全地往，在任何時間也沒有完全地來。如果我們把空線分作部分，我們當然可以說

有既往的部分，也有未來的部分。但是、這個說法注重既往與未來的分別，既往的部分絕對不是未來的部分，所以這個說法所注重的不是『一空線』注重『一空線，』它不往不來。

時點——空點最沒有問題，它既無時間積量又無空間積量，沒有時間積量所以同時面一樣，往而不返，沒有空間積量所以同空線一樣居而不據。時面不僅在空間上無外所以不居而且在時間上不能打住，所以也不『居』。空線有外而無內，所以居而不據，但它不僅在空間上有所居，而且本身既是整個的時間，所以沒有任何部分的時間的流，因此在時間上也可以說『居。』

五、一一，任何時面，任何空線，任何時點——空點在時——空秩序中均有至當不移的位置。

我們先從時——空中的時間着想，先假設在時流中，一段一段的長短相等的時間。我們一想就想到如果我們把數目引用到各段的時間上去，順着時間川流底歷程，每一段均有一相當的數目。不僅沒有一段是其它任何另一段，而且每

一段對於任何其它一段的先後關係與對於其它任何另一段的先後關係完全一致。這完全一致的情形可以用數目表示出來。從各段的排列上說，整個的排列是秩序，從這排列中的任何一段說，它有它在這排列中的至當不移的位置。如果某一段的時間沒有至當不移的位置，則某一段的時間不是某一段的時間。任何一段時間在時間川流底秩序中之有至當不移的位置是不能否認的。這當然不是說各段時間不移，這是說各段時間在時間秩序中的位置至當不移。一段一段的長短相等的時間如此，其它不相等的一段一段的時間，分解化後，也是如此。時面是各段時間縮小程序底極限，各段時間既有至當不移的位置，相應於各段時間的時面也有至當不移的位置。

對於空間我們也可以用同樣的辦法。我們可以把空間分成寬長厚相等的一格一格底空間，用一格作起點把在它前後、左右、上下、的一格一格底空間都給以相當的數目。每一格對於其它任何一格底距離底寬長厚的關係與對於其它任何另一格的距離底寬長厚的關係完全一致。這完全一致的情形也可以用數

目表示出來。從各格的排列說，整個的排列是秩序。從這排列中任何一格說，它有它在這排列中至當不移的位置。每一格可以縮小，而這縮小程序底極限是空線。各格既有它的至當不移的位置，相應於各格的空線也有至當不移的位置。

時面與空線既均各有其至當不移的位置，它們的交叉點當然也有。用與以上相似的辦法，我們可以得時點——空點底排列。此排列爲秩序，而在此秩序中，任何時點——空點均有它的至當不移的位置。

這裏說的是位置至當不移，既不是說時間不移，也不是說用以表示此位置的數目至當不移。這裏數目之與位置有點像語言之與實物。一位置可以用不同的數目表示，可是，如果我們用兩不同的數目表示位置，其餘位置的數目雖彼此不同，而仍可以彼此對譯。這也就表示位置至當不移。

五、一二，絕對時——空底絕對秩序以時點——空點爲關係者。

本條一方面表示這裏所說的秩序是絕對的，這裏所說的時——空也是絕對的。絕對的時自然不僅是相對的時——空。手術論的時——空是相對的時

——空，用度量於時——空，後的時——空是相對的時——空，個體與個體之間的時——空是相對的時——空。這裏的絕對不是沒有對，它的意義如下：時——空底秩序底根據是時面，空線、時點——空點底位置。這位置既至當不移，秩序也至當不移。位置既至當不移，秩序既至當不移，任何時間空間的距離在此至當不移的秩序中也至當不移。個體與個體之間的時空關係底最後根據是本條所說的時——空底秩序，而本條所說的時——空底秩序不根據於個體與個體之間的時空關係。所謂絕對就是不與個體相對。

另一方面也表示這秩序以時點——空點爲關係者。前一方面的思想如上所述，後一方面的意思也要加以注解才行。

絕對時——空底秩序不能以個體爲關係者。絕對的時間與絕對的空間均不能以個體爲關係者，前者只能以時面爲關係者，後者只能以空線爲關係者。既然如此，絕對的時——空只能以時點——空點爲關係者。也許我們一想就想到關係者一定要個體才行，至少要『體』才行。這實在用不着，這裏所談的秩序根

本不是個體底秩序，我們不能以個體之間的秩序底條件移置到一根本不是個體與個體之間的秩序上去。

五、一三，個體化的時——空底秩序根據於絕對時——空的秩序。

個體化的時——空底秩序，各個體在時——空中的位置，各個體彼此的距離（無論時間或空間）從經驗、試驗、度量、手術、方面着想，都直接或間接地根據於個體與個體之間的關係。但從標準、理解、意義、方面着想，它們不能不根據於絕對時——空底秩序。這個問題在我論手術論那篇文章裏曾提出一方面的道理。

僅有手術論的或相對的時——空，在科學範圍之內或者是已經夠了，已經不必多求；但在哲學範圍之內，手術論的或相對的時——空總是不夠用的。羅素好像曾表示過相對論一方面固然是相對論，另一方面也可以說是絕對論，因為要在引用相對論的條件之下，我們在事實上才能找出實在準確的時——空度量。可是，這實在準確的度量的理論上的標準仍是絕對的時——空。既然如此，本條表示個體化的時——空底秩序根據於絕對時——空底秩序。

請注意這裏所表示的不必與科學家之所發現有任何衝突。我們用不着說科學家所談的時——空應該是或應該有絕對的時——空，我們也用不着表示在科學範圍之內相對的或手術論的時——空不够科學家本身的用處。個體與個體之間的時——空秩序仍是他們的相對的秩序底根據，仍是他們談時——空秩序時所談的最後的對象。如果研究哲學的人們爲科學家在科學範圍之內也要用絕對的時——空，他們就跑到他們自己所研究的範圍之外去了。同時、如果一科學家不兼是一哲學家他決不至於說在科學所研究的範圍之外沒有絕對的時——空。

五、一四，特殊是現實之往則不返或居則不兼的可能。特殊是一現實的可能。

本條要注解才行。第一、我們須注意特殊是可能。如果我們把本條的前一部分視爲定義，它就是特殊這一可能底定義。是可能的特殊當然不是這一特殊那一特殊的東西。在日常生活中，我們所指的特殊大都是個體或個體底現像；我們所想像的特殊也就是個體；但如果我們加以思考，我們會感覺這一特殊與那一

特殊之所以同爲特殊，就是因爲它們各自現實了特殊這一可能。

這裏所謂特殊也就是普通所謂特殊。普通所謂特殊有兩方面的意思。一方面是往則不返，另一方面是惟一無二。這兩方面的意思可以分開來，也可以聯合起來。如果我們分別地從時間或空間着想，我們可以說在任何一時間內，所有的個體都佔惟一無二的空間。在此情形之下，我們用不着談往則不返這一層。所謂惟一無二就是本條所說的居而不兼。可是，如果我們從空間方面着想，在任何空間，所有的個體在時間川流中都分別地往而不返，無論它們在空間上的位置如何。這就是本條所說的往則不返。所以分開來說，只要往則不返就是特殊，只要居則不兼就是特殊。

聯合起來，這兩方面的意思是一個意思。一時間不能有同地的兩個體，在同一時間內，任何一個體不能兼其它個體之所居。一地方不能同時爲兩個體所據。在同一地方，任何一個體不能與其它任何個體同往返。任何一個體所經過的已往居惟一無二而與已往時間爲一一相應的空間；任何所居的惟一無二的空間

與時間一一相應地往而不返。

以上兩方面的意思同時並重固然可以，注重任何一方面也可以。每一方面都有它的具體的特殊。特殊是一現實的可能。從往則不返這一方面看來，在任何時間的本然世界往則不返。這當然就是說在任何時間總有具體的特殊。

五、一五，時面、空線、時點——空點都是可能，都是特殊底極限。

時面、空線、時點——空點都是可能，也都是特殊。它們都是可能，因爲它們都是可以下定義的，可是、假如它們現實，這些現實也都滿足特殊底定義。視爲可能，它們都是老不現實或老是成虛的可能。它們既然是可能，當然不是不可能，雖然不是不可能，然在任何有量時間它們都不會有能。它們既然沒有能，它們當然沒有現實。它們沒有現實，所之它們的份子（即這時面，那時面……等等）我們只能以數目表示，而不能以任何旁的方法表示。

如果它們現實，則照定義，這些現實也滿足特殊底定義。特殊是現實的可能，而且是具體化個體化的可能，所以有特殊的個體。但任何特殊的個體均沒有盡

特殊的性，那就是說沒有達到特殊底極限。在任何有量時間，特殊底極限是不會達到的，所以也是老不現實的可能。我們把這兩方面合起來，我們可以看出時面、空線、時點——空點都是可能，都是特殊底極限。

後一層非常之重要。時面、空線、時點——空點既都是特殊底極限，也都是特殊的個體的極限。照以上五、三三，五、五五，兩條的說法，時面空線均有與它們相應的特殊時間特殊空間。特殊的時間與特殊的空間，因為時——空個體化都是可以指出來或直接經驗得到的。這些特殊的時間空間既可以經驗得到，我們雖然指出與它們一一相應的極限，而我們仍可以用數目分別地表示這些極限的不同的位置。

五、一六，個體底特殊化，即個體底時——空位置化。

個體化的時——空底秩序根據於絕對時——空底秩序，而絕對時——空底秩序又根據於時面、空線、時點——空點底至當不移的位置。這位置都是特殊，所以個體化的時——空底任何位置也是特殊的。既然如此，個體之在某一時某

一地也是特殊的個體。所以個體底特殊化就是個體底時——空位置化。個體既有時空，不會不時——空位置化。

但特殊有等級不然它不至於有極限。所謂特殊底極限就是最特殊的特殊，無以復加的，不能達到的特殊。既有極限問題，當然有等級與程度的問題。設在 T 時間，甲個體佔 $t_1, t_2, t_3, \cdots\cdots t_m \cdots\cdots t_n$，則甲 $t_m$ 比甲 T 更特殊。設在 $t_m$ 甲個體佔 $t_{m1}, t_{m2}, t_{m3}, \cdots\cdots t_{mm} \cdots\cdots t_{mn}$，則甲 $t_{mm}$ 比甲 $t_m$ 更特殊。

我們這裏所談的特殊既是個體化的特殊或特殊的個體，它們的時空上的位置也是個體化的時——空底位置。既然如此，空間上的特殊與時間上的特殊化一一相應。仍以甲個體為例。設在 P 空間甲個體在 $t_1, t_2, t_3, \cdots\cdots t_m \cdots\cdots t_n$，上佔 $P_1, P_2, P_3 \cdots\cdots P_m \cdots\cdots P_n$，空間，則甲 $P_m$ 比甲 P 更特殊。設在 $P_m$，甲在 $t_{m1}, t_{m2}, t_{m3} \cdots\cdots t_{mm} \cdots\cdots t_{mn}$，上佔 $P_{m1}, P_{m2}, P_{m3} \cdots\cdots P_{mm} \cdots\cdots P_{mn}$，則甲 $P_{mm}$，比甲 $P_m$ 更特殊。這裏當然有動或不動的問題，但我們現在不提出討論。

以上表示個體底時——空位置化。為什麼特殊化就是時——空位置化呢？

在T時間，甲$t_1$，甲$t_2$，甲$t_3$，……甲$t_m$，……接續地往則不返，在$t_m$時間，甲$t_{21}$，甲$t_{22}$，甲$t_{23}$，……甲$t_{2m}$也接續地往則不返。同時$P_1$，$P_2$，$P_3$，……$P_m$，……$P_n$，為甲所居的時候，不能為任何乙個體所兼居，而為乙個體所居的時候也不是甲個體之所能兼居，此所以時——空位置化與特殊化是一件事體。

五、一七，時面上的個體是個體時間特殊化的極限。

前此我們已經表示特殊有兩方面的意思，這兩方面的意思可以合也可以分。如果分開來談一方面已經夠了。我們以後特別注重時間方面的特殊化，因為比較起來時間上的特殊化似乎簡單得多。同時以時間上的特殊化為主體，空間也有特殊化的問題。而特殊的空間仍可以顧慮得到。

時面上的個體是無時間積量的個體。在定義上時面有空間積量，但時面是特殊的極限，是老不現實的可能，所以它不會有個體，那就是說時面上沒有個體。時面上雖沒有個體，而個體在時間上的特殊化底極限仍是時面上的個體。個體在時間上的特殊化雖不能達到時面，而仍以時面為極端特殊化底標準。

對於時面上的個體，一方面我們什麼話都可以說，另一方面什麼話都不能說，要看我們所說的話底形式或意義如何。時面上既根本就沒有個體，不假設主詞（當然是說主詞所代表的東西，而不是說主詞本身）存在的全稱命題，只要它們彼此不衝突，似乎都可以說。肯定主詞存在的特稱命題以及具敍述詞的命題似乎都不能說。在某一時面上的某一個體，既是一個體底特殊化底極限，關於這樣的個體的命題，如果能有命題的話，一方面根本就無所謂證明，另一方面根本就不能證實，所以是沒有意思的話。（請注意這裏所說的是某一時面上的某一個體，而不是普遍地談時面上的個體。）在日常生活中，我們對於許許多多的個體仍可以說出許多的眞話的理由實在是因爲它們雖特殊，而不是極端的特殊。關於這一點，以後還要談到。

五、一八，空間底時間特殊化卽空間底時間位置化。時面上的空間是空間底時間特殊化底極限。地點是特殊的空間。

我們既把特殊化限制到時間上的特殊化，空間也有特殊化的問題。在這裏

談空間有點像在五、一六，五、一七，兩條談個體一樣。空間與個體當然不同，可是、空間底時間特殊化與個體底時間特殊化有一致的程序。空間底時間特殊化底極限是時面上的空間。如果所謂空間是整個的空間，則它底時間上的特殊化底極限就是時面。如果所謂個體是整個的本然世界，則它的時間上的特殊化底極限也是時面。其餘非整個空間在時面上的空間仍是空間。但是它既無時間積量，當然還是不會有能。

個體所佔的空間，無論它的時間特殊化底程度若何的高，總是有時間積量的空間，這就是說個體所佔的空間雖特殊化而它總不會達到極限特殊底程度上去。這樣的特殊空間我們名之爲地點，整個的空間除外。地點總是有時間積量的。說一件東西在某一地點，無論指出時間與否，總有時間上的範圍。地點總是相對的，說一東西在某一地點，所謂地點總是相對於同時間中個體與個體底種種關係。

五、一九，空線底時間特殊化卽空線底時間位置化。時點——空點是空線底時間特

殊化底極限

本文的辦法既注重時間上的特殊化，談時面的機會頗多，而談空線的機會太少。在本條的注解裏，我們要補上幾句話。

時面是往而不返的極限，空線是居而不兼的極限。如果我們注重惟一無二，我們也可以特別地提出空線來討論。非空線的空間當然不兼其所不居，但在它所居的範圍之內，它既有所據，所以也兼任何部分空間之所居。任何空線根本就無所謂據，所以無論如何不會兼任何其它空線之所居。可是、它雖不據而它仍有所居，它是空間中絕對的位置。這裏所說的絕對的位置也可以說就是惟一無二的位置。惟一無二也是特殊底條件之一，從惟一無二這一方面着想，從惟一無二的空間着想，空線本身就是特殊底極限。

五、一〇，條已經表示空線不往不來，這當然是整條的空線說。若不從整條空線而從某一空線在某一時間上說，它本身雖惟一無二，而它的已往的部分也往而不返。把這時間上的距離縮小，這條空線在時間上的特殊化底程度也愈高。可

是、這距離無論如何地縮小，它總不會等於零，所以空線無論如何地時間特殊化，它總不會達到特殊化底極限，那就是說，總不會達到時面。在，時面上的空線就是時點——空點。這就是這裏所說的時點——空點是空線底時間特殊化底極限。

　空線底位置不是相對的。所謂不是相對的就是說它不相對於個體底位置。這裏的意思頗複雜。我們暫且用以下的說法表示，成功與否，頗不敢說。今天十二點鐘的太和殿佔相對的空間，也佔絕對的空間。前者是根據於北京城內其它房子……等等個體，後者根據於某某空線所範圍的位置與空間，相對於地球，前一項的關係，除動的個體之外，在今天與昨天的十二點鐘大都一樣。但是、相對於太陽系，太和殿昨天十二點鐘所佔的位置不是今天所佔的位置。相對於其它行星恆星，話更不容易說了。可是、太和殿昨天十二點鐘所佔的位置，從空線所範圍的位置着想，仍是今天的位置，不過太和殿今天是否在那位置上我們在事實上沒有法子知道而已。也許從此以後，太和殿不會回到昨天十二點鐘所佔的空線上的位置上去。無論如何，那位置在無量數年之前，已經是那位置，在無量數年之後，

也還是那位置。那位置是絕對的。空線穿過所有的時間，空線所範圍的位置也穿過所有的時間。這就是說，無論在甚麼時間這位置不變，所以絕對。

五、二〇，任何兩時間的整個的空間僅有絕對時間上的先後，任何兩地點的整個的時間僅有絕對空間上的關係。

兩時間的非整個的空間，例如昨天與今天的北平，有兩套時間上的關係，一套是相對於地點及個體的時間上的關係，一套是絕對的時間上的關係。前一套是可以度量的。度量的度量費時間。度量的結果，同時期的各不同地點有各地點本身的時間。各地點的時間雖彼此一致，彼此可以對譯，但究竟不同。後一套的時間上的關係就是前一套彼此一致，彼此能對譯的理由或根據。

可是、兩時間中的整個的空間情形不同。整個的空間不是普通所謂地點，它雖有與它相對，或相對於它的個體，而它沒有它所相對的個體，因為它無外，它不居。它根本就沒有相對的時間上的關係，即令我們一定要說它有相對的時間上的關係，那關係也就是在任何地點上，我們不能不承認其為絕對的時間上的關

係。這就是本條的前一部分的意思。本條後一部分的意思與以上差不多，不過把同樣的道理引用到兩地點的整個的時間上去而已。也許在這一方面，這道理顯而易見。即以整條的空線而論，它是整個的時間，整個的時間只有空間上的位置，而這位置不相對於任何一時間上的個體，兩地點的整個的時間情形一樣。

五、二一，任何兩時間的任何一部分的空間，任何兩地點的任何一部分的時間都兼有相對的時空關係。

有上面的注解，本條的話可以說是用不着說的，其所以要說的道理不過是要表示相對時空底重要。這當然不是說絕對時空不重要。重要與否本身是相對的。從我們的經驗看來，從科學看來，從普通的知識看來，相對的時空非常之重要。我們能够度量的時空，我們能够以手術論的方式去表示的時空都是相對的時空。

這裏說兼有的意思就是表示非整個的時間空間不僅有絕對時空上的關係而且有相對的時空上的關係。它們有絕對的時空似乎不成問題，即成問題，前

此已經討論過。相對的時空底秩序根據於絕對的時空底秩序，我們曾經以專條提出。可這、我們要注意從比較狹義的經驗着想，我們所經驗的是相對的時空，而絕對的時空似乎要在相對的時空中才能得到。這層意思以後再提出討論。

五、二二、個體雖特殊而特殊化的程度不一。

本條非常之重要，似乎應該有詳細一點的討論才行。我們先從兩方面說起，一方面是個體與個體之間的特殊化底程度問題，另一方面是同一個體底特殊化底程度問題。

個體與個體之間的特殊化底程度不一。特殊化之有程度問題從以上討論特殊底極限就可以知道。特殊化既有極限，當然有程度，有程度，當然可以分層次或等級。個體與個體之間，有些特殊化底程度高，有些程度低，例如西山與我這張棹子。從程度高的個體這一方面着想，程度低的特殊的個體不是同一等級或同一層次的特殊個體，所以在那一等級或層次，程度低的特殊個體不是特殊。籠統一點的說，以程度高的特殊為標準，程度低的特殊個體不是特殊。這句話表面上

有衝突，其實沒有。

從任何同一個體說，情形一樣。五、一六那一條已經表示淸楚。最簡單的說法就是說一點鐘的特殊個體不是一分鐘的特殊個體，一分鐘的特殊個體不是一秒點的特殊個體。如果以一秒鐘的特殊個體爲特殊底標準，一分鐘的個體不是特殊，以一分鐘的特殊個體底特殊爲標準，一點鐘的個體不是特殊。

個體之爲特殊不是籠統的，說它特殊總有程度標準。我們對於個體所能說的話底多少要靠特殊化底程度底高低。事實上我們也許不提出程度問題，可是、事實上雖不提出特殊化底程度標準，而理論上仍不能沒有這種程度底標準。對於特殊化非常之高的個體，我們所能說的話非常之少，對於特殊化底的個體，我們所能說的話比較的多。（這裏所謂能說的話，是直接或間接能證實其爲眞的命題）。此所以我們對於極端特殊雖無話可說，然而對於個體仍有話可說。

我們可以利用特殊化程度低的情形推測到特殊化程度高的情形，也可以利用特殊化高的情形推測到特殊化程度低的情形。茲以 P 程度特殊化的甲個

體爲例。設甲個體底性質關係爲$\varphi, \psi$,……等等，則在甲個體特殊化底程序中，比P程度更高的$P_1, P_2, P_3$,……$P_m$,……$P_n$,甲個體底性質關係大概也是$\varphi, \psi$,……等等。反過來，設$P_m$與$P_n$程度特殊化的甲個體底性質與關係爲$\varphi, \psi$,……等等，則包括$P_m$……$P_n$而比$P_m$或$P_n$程度更低一級的特殊化的甲個體底性質關係也大概爲$\varphi, \psi$,……等等。這裏所說的『大概』應有原則以爲根據。但在現在，我們不提出此問題。

特殊化程度底高低是非常之重要的問題，我們要重復地提出一下。設以$P_1, P_2, P_3$,……$P_n$,代表一特殊化程度由高到低的秩序，相對於$P_1, P_2$,不是特殊，相對於$P_3, P_2$,是特殊；相對於$P_2, P_3$,不是特殊，相對於$P_4, P_3$,是特殊。其餘由此類推。假如在此秩序中有最低的程度，則在此最低程度的個體不是特殊。包括一切的或無時間限制的本然世界不是特殊的個體。

**五、二三，**任何一個體所現實的可能是一綜合的可能。

本條的意思是說任何個體x總是$\varphi x \cdot \psi x \cdot$ ⓧ$x \cdot$……等等這樣的命題

所能肯定的x。φ、ψ、θ、……等等就是x的性質與關係。如果這些性質與關係沒有現實，它們都分別地是可能，如果它們現實，它們也都分別地是共相。但這些共相既能表現於一個體，它們有共同的能；它們既然有共同的能，它們當然可以有共同的能，這就是說，聯合起來，它們是一綜合的可能。

這綜合的可能與普通的可能有一致點也有不一致點。從它是一可能看，它可以在任何已往時間曾經現實，也可以在任何將來時間重行現實。既然如此，在性質與關係上，在是共相的性質與關係上，兩個體可以完全相同。但是、這種綜合的可能所包括的簡單的可能可以無量。既然如此，它與簡單的可能也有不一致的地方，它可以有定義，而它的定義，如果我們說出來或寫出來，也可以是無量長的句子。最便當的辦法是給這種綜合的可能以它獨用的名字。

這種綜合的可能，既是可能，當然沒有矛盾。可是、它雖然沒有矛盾，而它仍免不了有衝突。這一點以後談人的時候非常之重要。我們在本書所要注意的是無論甚麼綜合的可能都有衝突的問題。各個體既都是一現實的綜合的可能，各個

體底盡性總有彼此不能兼顧的情形。這種不容易兼顧的情形不但人有，草木鳥獸也有，即無生命的東西也有。關於這這一層，三、二二、已經提到了一下。

五、二四、任何個體所具的殊相是一綜合可能底特殊的現實。

殊相是個體化的可能底個體。這是與共相相應的殊相。個體所現實的共相非常之多，所以相應於這些共相的殊相也非常之多。一個體底共相爲一綜合的可能，所以它的殊相也是這一綜合的可能底特殊的現實。在這裏我們要注意特殊的現實。照本文的說法，特殊化就是時空位置化，特殊的現實就是在某某時空位置上的現實。特殊惟一無二，殊相也惟一無二。特殊往而不返，殊相也往而不返。

個體之所以爲個體，不僅因爲它是具體的，不僅因爲它大都有一套特別的性質與關係，也因爲它有它的殊相。而它的殊相不是任何其它個體所有的。殊相的殊就是特殊的殊，它是一個體之所獨有，它的現實總是某時某地的事體。一個體的一殊相如此，一個體所具的所有的殊相也如此。一個體所現實的共相成一可能，它的殊相也就是這綜合可能底特殊的現實。兩個體沒有或大都沒有完全

相同的共相，至完全相同的殊相，則兩個體根本不會有，不能有。

不僅如此，卽一個體本身在不同的時地也不能有完全相同的殊相。殊相之殊與時空位置之殊是不能分的。因爲在一個體底歷史中，它的殊相不同，所以它的時間上的橫段面（例如五月二日的北平）不是一類的份子，而該個體也不是一類。可是、一個體底殊相雖不同，而它所現實的共相仍可以繼續地成一套，所以它還是一個個體。此所以從特殊這一方面着想，對於個體雖沒有多少話可說，而自綜合的可能這一方面着想，對於個體，仍有許多話可說。

五、二五，相對於殊相上的變更，個體爲事體，相對於共相上的統一個體爲東西。

普通所謂東西與事體似乎有非常之堅決的分別；例如我在這裏抽煙是一件事體，這張棹子是一個東西。最顯而易見的是前者大都要用命題表示，而後者只需用名詞表示。其它的分別也許是同樣的重要；也許相對於我們的經驗，這分別是不能抹殺的。可是、如果我們能够把我們的經驗底速度減少到千分之一，我們也許會感覺到我抽煙這樣快慢的事體實在是一件東西。如果我們能够把我

們的經驗底速度增加到千分之一或萬分之一也許我們會感覺到現在所認爲棹子那樣的東西實在是事體。經驗的快慢，官覺的靈與不靈與時間上的變更是聯在一塊的。這一點我們現在不必多所討論。我們要注意的是殊相上的變更減少，共相上的統一增加。從殊相上的變更着想，個體是事體，從共相上的統一着想個體又是東西。

本條所注意的不是把東西與事體的分別抹殺。這分別對於我們的經驗似乎是很根本的。我們所要注意的是從某方面看來，東西是這裏所說的個體，從某方面看來，事體也是這裏所說的個體。東西與事體雖可以分，也可以合，而我們談個體的時候，東西與事體都在我們談論範圍之內。

五、二六、現在或現代是已來而未往的現實。

本條可以說是給『現在』下定義。請注意這裏所說的現在總是普通所謂有量的時間。如果所謂現在是無量短的時間，則假如它來，它絕對不至於未往。如果所謂現在是無量長的時間，例如整個的時間，則它老來老往，所以根本就無所

謂來，也無所謂往。

這裏所說的現在雖然有兩極限，而我們沒有表示它的界限。它可以很長，也可以很短。如果短，它就是我們普通所謂現在。從人類的感覺說，它可以短到心理學所曾經談過的 (Specious present)。如果長，它也可以長到並且超過普通所謂現代或近代。既然如此，所謂現在也有等級問題：例如『現在』國聯如何如何，與『現在』花開得怎樣，這兩句話中的『現在』底來與往不是同等級的，在時間上，它們不表示相等的時間。

本條不僅沒有表示現在的界限，也沒有表示在時——空秩序中某一階段是現在。這裏的現在是所謂現在的現在，不是現在所指的某一時間的現實。可是、它雖沒有指出某一時間的現實爲現在，而現在總是現實的。後面這一點表示所謂現在不是空空洞洞的，它不僅是已來而未往，它也是已來而未往的現實。如果我們把本條視爲定義，在『現在』底定義之中卽有現實這一概念。

假如我們以某一時間的現實爲現在，一方面這現在是特殊的，另一方面它

既是現實而不僅是一個體，它所包含的範圍非常之廣。例如我們說『現在的民主主義不行了』這樣的話，我們所談的不只於個體，或不直接地關於個體。

五、二七，存在的個體是一現在的個體。

本條把存在限於個體，同時也把存在的個體限制到現在的個體，因此也就限制到特殊的個體。第一章『有可能』『有能』『有式』的『有』僅有而不實，第二章所談的共相不僅是有而且是實，現在所談的個體不僅是有、是實、而且存在。這裏當然有用字的習慣問題。各人的習慣很有出入。把存在兩字用到可能上去不見得有十分不妥當的地方。要緊的不是用字如何用法，而是這裏所說的分別。只要我們記着可能的有，共相的實，特殊個體的存，彼此不同，已經够了。

存在的個體是現在的個體。將來的個體在現在還沒有存在，已往的個體已經不存在。這是常識。說某個體從前存在而現在不存在就是說在此現在之前，有某時間是那個體存在時候的現在，而某個體是那時間（那現在）的個體，可是、不是此現在的個體了。說一個體從前存在，現在也存在，不過表示它的歷史沒有

中斷，並不表示從前的存在就是現在的存在。

存在的個體既是現在的個體，所以總是特殊化的個體。特殊化的個體既是時——空位置化的個體，所以存在總牽扯到時——空。

五、二八，事實是已往與現在的現實。

存在總是特殊的個體。特殊的雖是事實，而事實不必是特殊的，個體雖是事實而事實不必是個體。我底窗外的山湧泉是特殊的個體，中國人大都有黑頭髮是事實，可是、既不是特殊也不是個體。存在總是現在的，既無已往的東西而現在存在，也無將來的東西而現在存在。事實不必是現在的，將來的事實現在雖不是事實，而已往的事實現在仍是事實。孔子從前存在而現在不存在。但是、孔子從前存在是事實，現在不存在也是事實。

以上似乎是常識上的分別，我們在此處接受此分別，故所謂事實有已往，也有現在，有普遍也有特殊。用本文底語言，事實是已往與現在的現實。

# 第六章　個體底變動

六、一，在可能底輪轉現實中，有綜合可能底特殊的輪轉現實。

可能底輪轉現實當然是有程序的。在這個程序中，現實既個體化，而個體一方面既是綜合的可能，所以總有綜合可能底現實，另一方面既特殊化，所以總有綜合可能底特殊的現實。既然如此，在可能底輪轉現實中當然有綜合可能底特殊的輪轉現實。

本條可以說是補第二章之不足。第二章僅談到可能底輪轉現實，沒有談輪轉現實底個體化，也沒有談到輪轉現實底特殊化。一可能在一個體上底開始現實不必是該可能底開始現實，一可能在一個體上底打住現實不必是該可能底打住現實。但各個體底特殊的輪轉現實總在可能底輪轉現實程序中，因為後者是幹架，前者是幹架中的枝節。幹架雖不必有枝節，而枝節老逃不出幹架。

同時『能』不會老在一套可能中輪轉現實。我們在第二章已經表示本然

世界是新陳代謝的世界。既然如此，個體所現實的可能當然也不限制於一套。

六、二，綜合可能底特殊的輪轉現實即一個個體底歷史。

個體總是具體，總是多數可能之有同一的『能』。自可能一方面說，簡單言之，個體總是一綜合可能。它既是一可能，它就可以在不同的時間不同的地點現實。如果它僅是如此，它就不是個體，也不是特殊。可是，一綜合可能底現實也是特殊的現實，而那現實就是一個體。一個體既是特殊的個體，當然免不了特殊的現實與特殊地輪轉現實。

從時間方面說；每一個體就是一特殊的輪轉現實與繼續現實的歷程。我們把這整個的歷程叫作歷史、在習慣上有時也有這樣的用法。有時歷史二字僅僅是用到寫出來的歷史上面。我們這裏的用法當然不是那個用法。這裏歷史二字包括一個體底整個的歷程或整個已往的陳迹與現在的狀態。

六、三，在一個體底歷史中有不同的可能底輪轉現實，此即該個體底大變。

假如一塊鷄血石在某一時期是有紅色的，經過太陽晒底結果，原來的紅色

變成紫色。紅與紫都是可能，在一個體底歷史中，起先是一可能底現實，後來是另一可能底現實。如果以後再由紫變黑，那又是另一可能底現實了。在顏色方面有此情形，在其他方面也有此情形。這裏輪轉二字與第二章及以上一樣，它可以有而不有輪迴的意思。

我們在這裏所應注意的是可能，從可能這一方面說，個體所現實的是共相。在一個體底歷史中，可能底輪轉現實是個體改變它所現實的共相。一個體改變它所現實的共相，一定同時也是改變它底殊相，但一個體改變它底殊相不必就是該個體改變它底共相。一個體改變它底共相，我們叫作大變。普通所謂變似乎是這裏的大變；例如說某人變了，我們底意思是說他在性情上或情格上或其它方面變了，而似乎不僅表示今天的某人不完全是昨天的某人。

六，四，在一個體底歷史中有各可能底特殊的輪轉現實，此即該個底小變。

個體在它底歷程中不僅有不同的可能底輪轉現實，而且有各可能底特殊的輪轉現實。那就是說它不僅改變它所現實的共相，而且改變它底殊相。個體既

特殊化；一方面特殊化是本身沒有止境的程序，另一方面照定義特殊往而不返，個體不能不老在那裏變更它底殊相。

也許對於這兩方面的情形，我們要稍微說幾句話。特殊既是沒有止境的程序，執任何特殊以爲特殊，必仍有更特殊者，所以殊相中必仍有更殊的殊相。另一方面特殊往則不返，所以在個體底現實歷程中，以任何一部分爲標準，那部分中必有川流不息的成分往而不返，所以有殊相底輪轉現實。這種殊相底輪轉現實總是個體所現實的可能中各可能底特殊的輪轉現實。這種輪轉現實我們叫作小變。普通所謂變似乎不是這裏所謂小變。如果是的，說一件東西變了，是一句沒有多大意義的話。

六、五，無不變的個體。自大變而言之，在相當時間內有不大變的個體。

本條前一部分所謂變當然是指大變與小變兼而言之，大變固然是變，小變也是變。六、四，那一條實在已經表示無不變的個體。只有那包羅萬象連時空亦在內的宇宙似乎發生問題。其實也沒有問題。那樣的宇宙固然不變，但那樣的宇宙

既不是特殊，也不是個體。是個體的『宇宙』，例如天文家所說的直徑多麼長的『宇宙』或一九三七年的『宇宙』是個體，可是、這樣的『宇宙』的確變。顯而易見地一九三七年的『宇宙』不是一九三六年的『宇宙』。以上是從變這一方面着想，是從個體在特殊化情形之下不能不變這一方面着想。假如我們從大變方面着想，問題就不同了。在相當時間內有不大變的個體。事實上是這樣，理論上也是這樣。假如不是這樣，內在與外在關係底分別就說不通，而根本就沒有外在關係。沒有外在關係，以後談知識論就難免有談不通的困難。可是、這不大變的情形是有限制的。個體不能老不大變。所以它底不大變的情形總是與某一時間相對的，例如、在一點鐘不大變，在一月不大變，在一年不大變，……等等。

假若時間上不加限制，我們可以說無不大變的個體。

六、六，自能而言之，現實的時間無空隙，自個體而言之，現實的時間亦無空隙。

本條前面一部分也許是顯而易見，可是、顯而易見的地方似乎僅是現實底定義，現實既是可能之有能，現實的時間當然不會沒有能，也不會有任何部分沒

有能，（時間是一老是現實的可能，）所以從能這一方面着想，現實的時間不會有空隙。在另一方面，問題不是如此簡單。如果我們把『能』當作電子、原子、量子、那類東西看待，時間雖現實而不見得就沒有空隙。可是我們要知道『能』根本就不是量子、原子、電子、那類的東西。關於這一點，以後如有討論空間的機會，再提出此問題，因爲在那一方面討論比較相宜一點。

從個體這一方面着想，時間也無空隙。這就是說，沒有沒有個體的時間。時間總是充滿着個體的，因爲時間只（有一積量，或一方面的積量，而在這一方面上）只要個體在任何時間不等於零，它們底數目底多少與這積量毫不相干。個體是不會等於零的。個體等於零則現實原則失其效。現實原則是不會失效的。所以無論本然世界底個體有多少在任何時間它們底數目總不會等於零，（其實也不會等於一、因爲只有一個具體，那唯一的具體就不是個體。）在任何時間個體不等於零，就是說時間不會沒有個體的。說個體老有，就是說無時無個體。可是、這就是說，從個體而言之，時間無空隙。

六、七，任何個體不能變更它底絕對時間上底位置。

時間往而不返，這一點用不着討論。雖然我個人從前曾經感覺過時間是圓的所以也是可以回頭的；其實那不過是把時間空間化而已。如果我們把時間當作時間看，它當然是往而不返。任何個體所經過的歷程既不能重復地再現，它絕對不能變更。已往是怎樣，它就是那樣。任何人都不能安排它昨天底生活，這是毫無問題的。可是、歷程或歷史所包括的非常之多，時空底位置均在內。一個體昨天在某時在某地這一件事體是無法挽回的。

可是、如果我們不從已往這一方面着想，時間與空間上的位置就有不一致的情形。一個體不能變更它底絕對時間上的秩序。設以前天、昨天、今天、明天、……代表時間上的秩序，任何個體不能由前天，不經昨天，直接跑到今天來。它既不能在前天多打住，也不能在昨天少打住，也不能回到大前天。當然、我們在地球上繞圈子，有的時候省『一天』，有的時候在『一天』上打住四十八小時；至少從前有這個辦法，現在似乎已經不用。但是，這不是變更絕對時間上的位置，這是變更

相對時間上的計算。而這種情形底發生還是要靠以後所要提出的動。

六、八，自『能』而言之，空間無空隙，自個體而言之，空間有空隙。

從『能』這一方面着想，空間與時間同樣。在六、六，那一條底注解裏，我們曾談到原子、量子、電子、等等問題。我們曾說在本條我們得稍微討論一下。空間一方面，似乎要有空隙才行，至少在從前有人以爲無空隙則沒有東西能動；另一方面，似乎要無空隙才行，因爲有空隙似乎就沒有東西與東西之間彼此影響底媒介。我不知道物理學家對於這問題，尤其是對於後面這一部分有甚麼樣的新見解。從前有一辦法是用那莫名其妙的『以太』作爲避免空間之有空隙的工具，現在似乎不用這個辦法；也許現在物理學根本就沒有這問題，也許有而辦法與從前大不一樣。

無論如何，我們所談的『能』不是電子、原子、量子、那類的東西。電子、……等等是否個體，我們用不着討論，那不是我們底事。如果它們是的，它們有『能，』如果它們不是，因爲它們實在，它們也有『能。』如果它們不實在，以後的科學家就

沒有它們底問題，我們雖仍有它們底問題，而這些問題僅是可能方面的問題，而不是共相方面的問題，電子與電子之間布滿着電子，它有能，如果是別的東西，它也有能，假如以後物理學家發現比電子小到幾千幾萬倍的東西，那東西還是有『能』。只有無量小才不會有『能』。現實的空間不會有無量小的部分，所以別的東西一無所有僅餘空間的空間也不會沒有『能』，所以自能而言之，空間與時間一樣無空隙。

可是、從個體一方面說，時間與空間不一樣。空間不是充滿着個體的。沒有無個體的時間，可是、有無個體的空間。如有前者，現實原則失效，如無後者，現實原則亦失效。具體不多數化分解化也違背現實原則。空間雖不會沒有個體，而不會充滿着個體使它們合起來成一整個的不能分的具體。個體不會等於零，具體也不會等於一，具體等於一，無個別之分，而所謂個體等於零。個體既不等零，則具體也不等於一。

六、九，任何個體均可以變更它底空間上的位置。

時間不停流。從以往說，個體在時間上的位置是固定的，從現在說，它雖可以變更它底相對時間底計算，它不能變更它底絕對時間底位置。總而言之，個體在絕對時間底位置沒有改變與不改變底問題。空間上的位置可不是這樣。從以往說，個體在某一時某一地是無法改變的，這與時間一樣；可是、從任何現在說，個體可以在一地方打住，也可以不打住。所謂打住是相對於一環境，所謂不打住是相對於另一環境。

個體能改變它底空間上的位置至少有一必要條件，那就是空間有空隙。空隙是相對的。既沒有沒有『能』的空間，空隙不會是絕對的。以後我們也許要提到個體底硬軟堅實等等問題與這種空隙有關，例如兩鐵之間雖有木頭，不僅此三者之間有空隙，兩鐵之間亦有空隙。可是，現在我們不談這些問題，我們在這裏只表示個體與個體之間不都有個體，不都是個體，當然更不會都是同樣的個體。這裏說的僅是動底必要條件而不是動底充分條件。卽令空間有空隙，個體仍可以不動。

六、一〇，一個體變更它底空間上的位置卽該個體底動。

一個體在時間川流中可以跟着這川流而變更它底地點，也可以在時間川流中不變更它底地點。前一情形就是普通所謂不動，（實在是相對的不動，）後一情形就是普通所謂動，（實卽相對的動。）動底方式很多，在這裏我們旣無法也用不着表示這許許多多的方式。

請注意我們在條文上說的是個體變更它底空間上的位置，而注解裏我們說的是個體變更它底地點。這樣說法是有理由的，這理由到六、一一，六、一二，自然會淸楚。本條所注意者就是所謂動，而所謂動者卽個體變更它底空間上的位置。談時間與變，我們似乎不必談個體，談空間與動，我們似乎不能不談個體。這也許是我個人底成見，也許有結結實實的道理。無論如何，照本書底說法，所謂動是個體底動，而個體變更它底空間上的位置（無論相對與絕對）就是個體底動。

六、一一，在任何一時間內，一個體變更它底地點卽該個體相對地動。

空間上的位置有兩種，一是相對的，一是絕對的，所謂地點就是相對的空間

上的位置。一個體變更它底地點卽一個體相對地動。所謂地點是個體在它底特殊環境中的空間上的位置，好像太和殿在北平底某一地點一樣。與這地點相對的是環境中（現在不談環境大小的問題）各個體底空間上的位置。這也許太麻煩，我們可以把時間代替環境中各個體底空間上的位置。舉例來說，某時間的太和殿就是與許許多多特殊的個體有某某特殊空間上的關係的太和殿。地點是時間位置化的空間。各地點有它本身底相對的時間；所以一個體變更它底地點，也就是一個體變更它底相對時間上的計算。個體雖可以變更它底相對時間上底計算，而不能變更它底絕對時間上底位置。此所以六、七，那一條說個體不能變更它底絕對時間上的位置。

六、一二，在任何一時間內，一個體變更它底絕對空間上的位置卽該個體絕對地動。

在這裏我們要說兩句很長的話。絕對的時間是有至當不移的位置的時面底先後相繼底秩序。絕對的空間是有至當不移的位置的空線底上下、左右、前後、等關係所組織的秩序。絕對時間底關係者是時面，絕對空間底關係者是空線。相

對時間底秩序是同樣的秩序，而關係者是個體；相對空間底秩序同樣，而關係者不是空線而是個體。時面與空線均有至當不移的位置，以時面與空線爲標準，個體也有至當不移的位置。可是個體與個體之間無至當不移的位置，只有彼此相對的位置。一個體不僅有絕對時間上的位置；不僅有絕對空間上的位置，也有相對空間上的位置，也有相對時間上的位置。個體不能變更它底絕對時間上的位置，可以變更它底相對時間上的位置。個體不僅可以變更它底相對空間上的位置，而且可以變更它底絕對空間上的位置。前面的變是相對的動，後面的變是絕對的動。

請注意這裏所說的絕對時間與空間以及絕對的動，都是不能用現行的科學方法找出來的，也不是度量所能量的，因爲度量本身是利用個體去決定個體與個體之間的關係，而絕對的時、空、動不僅是個體與個體的關係。

六、一三，在絕對時間底秩序中，本然世界不停流於同一的絕對的空間底位置。此節本然世界底動。

無所不包的本然世界或本然宇宙無所謂變，這一點前此已經提到過。無所不包的本然世界也無所謂動。本條所談的本然世界是特殊化的本然世界，是具時間位置的本然世界，是某時間的本然世界，而不是包羅萬象時空亦在內的本然宇宙。這樣的本然世界是特殊的具體，它也可以動，不僅可以動而且會動。

這一點比較重要，我們得打住一下，作一簡單的討論。如果這樣的本然世界不能動，它就不是特殊的具體，而特殊的具體總是可以可以變可以動的，並且是一定變一定動的。如果它能動而不動，則一方面現實的空間盡空間之可能，與其餘可能底現實不一致；另一方面，如果絕對時——空有一致的統一的秩序，本然世界在絕對時間川流中不能不變更它底絕對空間上的位置。因爲如果空間上的位置不變，時間已就打住川流。後面這一層不僅表示本然世界動而且表示它不會不動。

以上的理由也許不成其爲理由，如果不成，似乎有它成其爲理由的理由。關於絕對的時、空、動，我們要注意以下三點。（一）從命題底意義着想，要有絕對的

時、空、動；例如「北平今日下午八點鐘是紐約今日上午八點鐘」蘊涵「有共同的絕對的時間」（所謂絕對就是我們這裏所談的絕對。）（二）絕對的時、空、動、雖不能爲科學底實驗方法所發現，雖不能爲手術論底理論所證明，而它們底實在不必因此卽受影響；除非我們先假設所有的實在都在科學所承認的範圍之內。（三）絕對的時、空、動、既不是上項方法所能發現或證明，也就不是上項方法所能否證。總而言之，在科學範圍之內沒有絕對的時、空、動，雖不表示在科學範圍之外有絕對的時、空、動，也不表示在科學範圍之外沒有絕對的時、空、動。

六、一四，任何個體隨本然世界底動而動。

如果本然世界動，（這裏所說的仍是特殊化的本然世界，）則所有包含在本然世界的個體也就跟着動；好像地球動，任何在地球上與地球中的個體也跟着動一樣。地球既不停流地動，在地球上或地球中的個體也跟着不停流地動。這裏有一問題在下條討論。

六、一五，無不動的個體，在某一時間內，自相對而又兼絕對的動而言之，有不相對動

或不絕對動的個體。

本然世界不僅沒有不變的個體，也沒有不動的個體。前此已經說過，自大變而言之，雖有不大變的個體，而自小變而言之，無不變的個體。自相對的動而言之，在相當時間內，有不相對動的個體；自絕對的動而言之，在相當時間內，有不絕對動的個體；但自既不相對的動又不絕對的動而言之，無不動的個體。相對的動與絕對的動二者可以兼有，不能兼無。六、一三，表示本然世界在動，六、一四，表示任何個體均隨本然世界底動而動。既然如此，無不動的個體這一層似乎不必多說。

可是、問題還是在絕對的動與相對的動底關係。有相對動的個體，有不相對動的個體，這都是毫無問題的。不相對動的個體跟着本然世界底動而絕對地動，這也是毫無問題的。相對動的個體，動底方向與本然世界底動底方向不是完完全全相反的，也跟着本然世界底動而又絕對地動也是毫無問題的。問題是相對動的個體而方向又完完全全與本然世界底動底方向相反而速度又相同，這樣動的個體是否跟着本然世界底動而動。也許有人以爲這樣相對的動的個體可

以絕對地不動。可是、請注意在這種情形之下該個體雖沒有絕對地動，而相對地已經動了。只要本然世界動，沒有個體不跟着動。相對與絕對這種字眼在這裏也許不好，我們得注意我們所說的個體不絕對地動不等於說個體絕對地不動。

六、一六，個體底變動有共相底關聯。

這是一句不必說而同時又很重要的話。我們不必說，因爲我們在第三章已經表示共相底關聯寓於個體界。在那時候我們雖然沒有談到變動，而所謂個體界當然包括個體底變動在內。說那句話的時候這句話已經說了。

可是、本條非常之重要，我們還是要重復地說一說。本條表示個體底變動是可以理解的。所謂理解也許有許多的不同的意義，但在這許多不同的意義中，有一個意義說，所謂理解者實在就是遵守好些相通的普遍命題。如果我們注重相通而又注重普遍，所謂遵守相通的普遍命題就是有某某方面的共相底關聯。反過來說要有共相底關聯才有相通的普遍的命題爲變動的個體所遵守，而這一層滿足，個體底變動總是可以理解的。

個體底變動既可以理解，我們不僅可以理解已往而且可以理解將來。對於已往，我們不僅靠記載與古物而且根據理解以為推測；對於將來，我們也根據我們底理解以為預測。這裏說的理解不只於一方面，它所包括的普遍命題代表各種各類的關聯。本條所說的本身就是一極普遍的命題。

六、一七，個體底變動有因果。

這裏所說的因果是共相底關聯，是以普遍命題所表示的因果，是具所謂因果律公式的因果。它是共相底關聯，所以它是六、一六，所已承認而未有明文表示的關聯。我們把它特別地提出來，因為我們感覺它特別的重要。這裏的因果既是共相底關聯，我們就得特別地留心它不是以後所要提出的個體與個體之間的生生滅滅。

因果關係（共相底關聯也是個體與個體底高一級的關係）是非常之複雜的問題。歷來討論這問題的總不免也要提及時間上的先後問題，空間上的距離問題，必然與不必然的問題，外界與內心的問題，多因雜因等等問題。這些問題

也許成問題，也許不成問題，但無論如何，我們在此處均不討論。

我們雖不討論必然或不必然問題，而我們要附帶地表示這裏的因果關係既然是共相底關聯，這關係是『一定』的關係。這裏所謂『一定』就是沒有例外。請注意共相底關聯當然沒有例外，有例外的就不成其爲共相底關聯。其所以說一定而不說必然者不過是用字的習慣而已。我個人喜歡把必然二字限制到純理之必然。既然如此，我只得用另外的字眼表示現實底固然，所謂『例外』都是我們底『錯誤』這一點我們以後有機會再談，現在用不着討論。

這裏的因果既是共相底關聯，當然也是可能底關聯，其所以要說共相而不說可能底道理無非是要表示這關聯在事實上總是已經現實在事實上已經現實不必就是在某時某地某個體與個體之間特殊地現實。前者是普遍的，後者是特殊的。甲是乙底因可以是現實的共相底關聯，例如升火是房子熱底因；而某個體與個體之間不必有那種關係，例如去年十二月二十日升火而房子不煖。後面的個體沒有現實前面的關係並不表示前面的關係沒有現實。

六、一八，現實原則卽任何現實狀態底原則。

如果我們問這樣的世界怎樣來的，或者問爲甚麼我們會有我們所有的這樣的世界，我們所提出的是非常之根本，非常之重要，也是非常之複雜的問題。可是，這問題至少有兩方面；一方面是平側的，一方面是歷史的；一方面是普遍的，一方面是特殊的；一方面是原則上的因果問題，一方面是個體變動上的源流問題。這兩方面雖不是分開來的現實而需要分別地討論。其它方面的問題，本文均不提出。

所謂這樣的世界是怎樣的世界呢？所謂這樣的世界大都也有兩方面；一方面是普遍的情形，另一方面是特殊的事實。設以 $p_1, p_2, p_3$……代表普遍的眞命題，而以 P 爲總代表，以 $q_1, q_2, q_3$……代表特殊的眞命題，而以 Q 爲總代表，我們底問題是：爲甚麼 P 與 Q 都是眞的？我們用『現實狀態』字眼表示橫切的或平側的，一時間的，P 與 Q 之所肯定。P 之所肯定不相對於所謂現在，可是 Q 之所肯定總有一部分是相對於所謂現在的。所謂現在在本文的立場是普通所謂變詞，

或我個人所謂任指詞，所以在現實狀態字眼之前，我們加上『任何』二字以表示所謂現實狀態者不限於某一時間。

『爲甚麼』也有兩方面；一方面是從甚麼來，另一方面是到甚麼去，一方面是以往之所以成爲現在，一方面是將來之所以需要現在；一方面是背後的推，一方面是前面的引；一方面是來歷，一方面是目標。這兩方面的問題有相同處，也有不相同處，就其不相同處而言，本文僅從前一方面着想，後一方面的問題現在不談。

本條表示現實原則就是任何現實狀態底原則。這裏所謂『是』有兩層意思：一層意思是說任現實狀態遵守現實原則，那就是說，它並行不悖，並行不費。第二層意思是說只要我們承認現實原則，我們不會沒有所謂『這樣的世界』。前一層意思注重不悖與不費，後一層意思注重並行。前一層意思不必多說，後一層意思似乎要從長討論。其所以前一方面的問題不必多說者，除思想顯而易見外，它與本條注解裏頭一段所提出的問題不甚十分相干。後一方面的問題其所以

要從長討論者因爲它與所提出的問題相干，而本身又包含極複雜的思想。（見六、二〇）

**六、一九，自道而言之，無最前的因，無最後的果。**

這裏所謂最前是指時間方面的最前，所謂最後也是指時間方面的最後。因果既爲共相底關聯，所謂最前的因實指最初現實而爲因的可能，所謂最後的果實指最後現實而爲果的可能。『有沒有最初現實而爲因的可能？』或『最初現實而爲因的可能是甚麼？』這樣的問題實在就是『爲甚麼有這樣的世界』一問題底一部分的問題。我們對於前一問題的答案也就部分地答覆後一問題。

第一章即表示道無終始，第二章也表示現實是一不能不現實的可能。其它老是現實的可能現在不必提及。從道底開展或現實底並行着想，道無終始，或無所謂終，無所謂始。無所謂始，故無最前；無所謂終，故無最後。既無最前，當然無最前的因；既無最後，當然無最後的果。

在六、一八，那一條我們已經表示現實原則是任何現實的原則。如果我們把

原則視爲因，把原則之下的現實視爲果，現實原則也許是非常之基本的「因」，可是、這樣的因無所謂前後，當然也無所謂最前與最後。總而言之，現實原則我們不能不承認。如果我們把它當作因，那麽，任何現實狀態都有共同的非常之基本的因。可是、這樣的因不是本章所談的因。照我個人底看法，因果二字沒有這樣的用法；也許我錯了，但我總感覺原則與原則之下的現實底關係，如果我們硬叫它作因果關係，我們在語言上底習慣非大事更改不成。

這一點撇開之後，尙有另外的問題。也許有人以爲老是現實的可能就是最前的因。在第二章我們曾經說過老是現實的可能，其現實先於不老是現實的可能底現實。既然如此，老是現實的可能似乎可以視爲最初現實而又爲因的可能。這個說法不是我們之所能贊成的，理由如下。

(一)老是現實的可能是籠罩其它可能的可能，所以它們這樣的共相也是籠罩其它共相的共相。因果關係雖是共相底關聯，因共相與果共相之間雖有媒介共相，而在原來的關聯之中沒有籠罩因共相與果共相的共相。這當然不是說

沒有籠罩因果兩共相的共相，這是說在任何一因果關聯之中，那樣的共相不是關係者。舉例來說，升火與房子燬兩共相假如有因果關聯，則籠罩此兩共相的共相『事體』雖是背景，而不是這關聯中的關係者。老是現實的可能只能是因果關聯底背景，不能視爲最前的因。

(二)老是現實的可能底現實無所謂始，也不與其它可能底終止現實而終。卽令我們硬把老是現實的可能視爲最前的因，而因爲我們不能不承認它們不與其它可能底終止現實而終，我們也不能不承認這樣的最前的因也同時就是最後的果。也許自道而言之，異名同實，殊途同歸，這樣的話不過表示普通所謂『一而已矣』的意思。但從因果底關聯而言之，我們不能說這樣混亂的話，而『最前的因就是最後的果』底因果不是我們所談的因果。

這兩個理由已經充分地表示老是現實的可能不是最前的因，也不是最後的果。我們既堅持因果底分別，則自道而言之，無最前的因，也無最後的果。

六、二〇，自道而言之，任何共相關聯之下的現實狀態爲不能或免的現實狀態。

本條非常之重要。它也是『爲甚麼有這樣的世界』這一問題底一部分的答案。在六、一八，那一條底注解裏，我們談現實原則之爲任何現實狀態底原則的時候，我們曾說一方面任何現實狀態遵守現實原則，另一方面我們說承認現實原則，我們不會沒有所謂『這樣的世界。』

我們得注意自道而言之，無最前的因，無最後的果。道無終始，在任何時間底立場上說話，道從無量來，往無量去。所謂『來去』是相對於該時間的，它沒有甚麼問題。問題在這無量上。Eddington 曾表示過，如果我們以一首詩爲標準，讓一個猴子在打字機上聽其自然地打字，只要我們給猴子以無量的時間，那猴子可以把那首詩打出來。以彼喻此，我們所有的『現在這樣的世界』好像那首詩一樣，（這當然不是說現在這樣的世界美好如一首詩）從無量的道底開展上說，它總會出來的，它總是不能或免的。

這裏的說法也許是掩耳盜鈴，也許不是。無論如何，我們得先把這道理說出來。無量就是毫無限制，說空間無量就是說在空間上毫無限制，說時間無量就是

說在時間上毫無限制。如果我們回到那猴子打字問題，我們既以打出一首詩為目的，則沒有打出來總是在有量時間內沒有打出來，所以總是一個時間上的限制，根本就與無量時間相衝突。或者從正面着想，說在無量時間那首詩可以被那猴子打出來，就是說在時間無限制底條件之下，猴子打出那首詩來是一可能，我們既然承認這一可能，則打不出來總是這一可能底倘未現實，而這一可能底倘未現實總是相對於一時間而說的，所以總是時間上的限制。

我現在要表示以上的議論不是掩耳盜鈴。其所以有人以為它是掩耳盜鈴者因為有人以為所謂『無量』是理論上的『取巧』而事實上根本沒有那樣的東西。這兩層意思分別地都可以承認，可是、連合起來而連之以『而』字所給與我們的印象，我可不贊成。『無量』這一概念的確非常之巧，但是它不是取巧，它底巧妙在調和理論與事實，而不在混亂理論與事實。如果我們說，『在無量時間，如果猴子打上一萬年的字，它可以打出一首詩來，』那的確混亂了理論與事實。但以上的說法沒有混亂理論與事實，它不過表示猴子打字打出一首詩來是

一可能無論在有量時間中現實與否，在無量時間總會現實。

我們現在回到本條底主旨上去。自道而言之，既無最前的因，無最後的果，現實底開展總是兩頭無量。所謂『這樣的世界』總是六、一八，所說的類似的現實狀態。那樣的現實狀態底發生，從以往底無量說，不足為奇，因為在無量時間，它可以發生，即在某一時間不發生，在另一時間總會發生。

請注意這裏所說的是任何現實狀態，而不是某一現實狀態之在某一時間發生。自道而言之，我們可以說某樣現實狀態會發生，而不能說某一現實狀態之在某一時間發生。某一現實狀態之在某一時間發生雖仍是道，而僅從道這一方面說起，我們不能表示何以在某一時間有某一現實狀態發生。

這一點非常之重要。這裏所說的現實狀態是共相關聯之下的現實狀態，不是特殊化的現實狀態。如果我們把現實狀態分作六、一八，注解裏所曾經提出的PQ兩類命題所肯定的現實狀態，則這裏所說的現實狀態是P類命題所肯定的現實狀態。其所以說共相關聯之下的現實狀態就是要表示這個意思，而在本

條我們談因果，也就是要表示這個意思。

從共相底關聯着想，所謂『這樣的世界』既是事實，當然是可能，既是可能當然可以現實，既可以現實則在無量時間當然會現實。普通所謂事實總有此時此地或一時一地的問題，所謂『理想』也有此時此地或一時一地的問題。如果我們把時間撇開，一部分的理想不會不現實。這裏說一部分的理想者因為理想也有種類，例如『拿破侖底理想是作聖人，』『柏拉圖底理想是至善的共和國。』我們不能把前一理想和時間分開來，可是，我們可以把後一理想和時間分開來，而在無量時間，它總可以現實。完全代表共相底關聯的理想總會現實。共相關聯之下的現實狀態也是如此。

六、二一，個體底變動有殊相底生滅，有生生，有滅滅。

六、一六，已經表示個體底變動有共相底關聯，那是從潛寓於個體的共相着想。因為側重共相，所以從那一條起一直到本條，我們所談的是因果，是共相底關聯，是普遍的情形。本條所提出的是殊相底生滅；因果是個體變動中底共相底關

聯；生滅是個體變動中殊相底來往。這分別非常之重要，我們所有的『這樣的世界』底起源至少有這兩方面的問題。

這裏當然有用字的問題。因果兩字，從歸納法所給與我們的習慣作想，似乎限制到這裏所說的共相底關聯。生滅兩字，至少在我個人底習慣，沒有這種限制。『生』與『滅』當然是共相，但我們所談的生滅是殊相底生滅，所以生是殊相的生，滅也是殊相的滅。也許特殊的生滅是不能談的，也許有所指的時候，所談的生滅不出所指的範圍之外。而無所指的時候，所談的生滅總是共相。這一點也許是非常之困難而又非常之重要的問題，（其實前章談特殊有同樣的問題，）但在本文我們不預備討論。

個體不能不特殊化，個體當然也不能沒有殊相。殊相不會長生不老，它總是普通所謂千變萬化的。一件東西由紅變黃，除可能底輪轉現實外，倘有『紅』殊相底滅，『黃』殊相底生。個體底動總是個體底變，而個體底變總是殊相底生滅。請注意所謂殊相不僅有所謂性質方面的殊相，也有關係方面的殊相。如果殊相

僅有前者，則在個體底變動中殊相底生滅不是曾有的現象。但所謂殊相旣兼有後者，則在個體底變動中殊相底生滅總不會是沒有的。

不僅如此，一殊相底生有生它的殊相，一殊相底滅有滅它的殊相。在殊相底生滅中有生生，有滅滅。我們現在所談的旣是生滅，不是因果，不僅所生的是殊相，生生的也是殊相，不僅所滅的是殊相，滅滅的也同樣地是殊相。

六．二二，殊相莫不生，莫不滅；生生相承，滅滅相繼；一殊相底生即另一（或多數）殊相底滅，一殊相底滅即另一（或多數）殊相底生。

上條已經說過，沒有長生不老的殊相。照特殊化底定義，殊相總有時間位置問題。一殊相底時間位置（空間位置亦在內，因爲它底地點即時間位置化的空間）就是該殊相由生到滅的生命。每一殊相總有生，總有滅。就生而言之，殊相莫不生，不生則不能殊；就滅而言之，殊相莫不滅，不滅也不能殊。此所以殊相莫不生，莫不滅。

現實的時間無空隙。旣沒有無『能』或無個體的時間，也沒有無殊相的時

間。既然如此，在任何時間內總有殊相底生滅，既有殊相底生滅，當然也有生生，有滅滅。既有生生，當然也有生生生，既有滅滅，當然也有滅滅滅……。此卽所謂生生相承，滅滅相繼，生滅無論有其它秩序與否，總有歷程；這生生相承滅滅相繼就是殊相生滅底歷程；而這個歷程在時間上總有秩序。

不僅如此，殊相既莫不生，莫不滅，既生生相承，滅滅相繼，則在此生滅歷程中，一殊相底生卽另一或多數殊相底滅，一殊相底滅卽另一或多數殊相底生。這樣的情形發生，因爲在生生中，生者生，而生生者滅；在滅滅中，滅者滅，而滅滅者生。既然如此，一殊相底生總是另一或多數殊相底滅，一殊相底滅就是另一或多數殊相底生。

一件特殊底事體的確有生滅兩方面的看法。如果一件東西由紅變黃，這『變』既可以是一件事體，它可以視爲紅底滅，也可以視爲黃底生。雞卵底滅是雞底生，人胎底滅是人底生，……等等。普通所謂生卽是滅，滅卽是生，在本文只有這裏底解釋。這解釋可以用以下方法表示；設以x代表一件特殊的事體（事體

佔有量時間，）a,b,表示兩不同的殊相，我們可以說x既是a底滅，也是b底生。

還有一個生卽是滅，滅卽是生的思想，我們雖不必提及而仍以提及爲妙。這個意思是說有生始有滅，無生卽無滅，也許有人以爲旣有這樣的情形，生卽是滅，滅卽是生。這其實用不着討論。我們的確可以承認有生始有滅，無生卽無滅，而生滅仍不必就是一件事體。有夫始有妻，無夫卽無妻，而夫妻不是一個人。我們一看就知道這一點本來就用不着提及。總而言之，重要點是一殊相底生是另一或多數殊相底滅，一殊相底滅是另一或多數殊相底生。

六、二三，特殊底極限旣老不現實，一殊相底生非同一殊相底滅。

特殊底極限是時面、空線、時點、——空點，那樣的『東西』。在討論時空與特殊的那一章裏，我們曾經表示特殊底極限雖不是不可能而是老不現實的可能。旣然如此，沒有現實的特殊是極限的特殊。或者用普通一點的話說，沒有現實的特殊是佔無量短時間或無量小空間的特殊。這當然也是說沒有殊相是佔無量短時間或無量小空間的殊相。只要我們承認特殊底極限老不現實，任何殊相不

至於佔無量短時間與無量小空間，這是毫無問題的。

既然如此，任何現實的殊相本身就不至於無量『小，』無論它如何的小，它總不會無量的小。也許我們還是把問題限制到時間上才比較的簡單。任何殊相總是一件特殊底事體。任何一件特殊的事體既不能無量短，則它總是有頭有尾有生命的事體。這當然就是說它可以更進一步的特殊化。所謂更進一步的特殊化至少就是把它底頭、尾、生命、分開來說或分開來討論。任何特殊底頭尾既可以分開來說，它們當然就有分別，而在理論上任何特殊均有始有終，而始終不同時。這顯而易見地就是說任何殊相有生滅，而任何一殊相底生不是該殊相底滅，任何一殊相底滅不是該殊相底生。

以上六、二二，曾表示一殊相底生是另一或多數殊相底滅，一殊相底滅是另一或多數殊相底生。我們曾舉例說一個體由紅變黃，這一件事體既是紅殊相底滅，也是黃殊相底生。我們也曾說任何 x 事體是一殊相 a 底滅另一殊相 b 底生。如果所謂生卽是滅，滅卽是生底意思是這個意思，本文表示接受。可是，如果所謂

生卽是滅，滅卽是生所指的是一殊相底生卽同一殊相底滅，或一殊相底滅卽同一殊相底生，則本文不能接受。

請注意以上所說的由紅變黃那樣的特殊事體。說它是一件特殊的事體是相對於該個體較長的歷史而說的，它本身旣是一件特殊的事體，則它本身可以進一步的特殊化。它能進一步的特殊化就表示它底首尾不同時。如果我們把這變底開始視爲一件特殊事體，變底終了視爲另一件特殊事體，則變與它底終始雖均爲事體，而它們特殊化底程度不同。在變是一件特殊事體的特殊層次上，紅殊相底滅是黃殊相底生。在變底終始均是特殊事體的特殊層次上，變不是那一層次上的特殊事體，而紅與黃也都不是那一層次上的殊相。

以 $x$ 爲一件在 $n$ 層次上的特殊事體，則 $x$ 可以是一 $a$ 殊相底滅，同時也是 $b$ 殊相底生。$x$ 本身旣未達到特殊底極限，所以在 $n+1$ 層次上，$x$ 本身也有生滅，而在 $n+1$ 層次上 $x$ 不是一件特殊的事體，$x$ 底生與 $x$ 底滅都是。設以 $x$ 底生爲甲，$x$ 底滅爲乙，在 $n+1$ 層次上，甲乙不同時；而在此層次上，當甲發生的

時候a也許還沒有滅，而當乙發生的時候，b已經生。我們要知道在n+1層次上，a底滅與b底生不僅是事體，而且是趨勢或歷程。

總而言之，談同一殊相底生與滅，所談者是一歷程中底兩件特殊事體；談一殊相底生或滅卽另一或多數殊相底滅或生，所談者是兩歷程中底一件特殊事體。在後一立場雖有生卽是滅，滅卽是生的問題，在前一立場根本就沒有生卽是滅，滅卽是生的問題。

六、二四，自道而言之，無最前的生生，無最後的滅滅。

六、一九，那一條說自道而言之，無最前的因，無最後的果。所謂最前的因卽最初現實的可能，最後的果卽最後現實的可能。那條是從共相方面着想，本條是從殊相方面着想。可是，自道而言之，無論所談的是共相或是殊相，它總是無所謂最前，也無所謂最後。道無終始，也無生滅。個體底變動一方面有共相底關聯，一方面有殊相底生滅。在共相底關聯中道無最前的因，無最後的果，如有的話，則道有終始；在殊相底生滅中，也無最前的生生，無最後的滅滅，如有的話，則道有生滅。

從殊相這一方面着想，每一特殊的個體總有生滅。無生滅的既不是個體也不是特殊。我們曾經表示過特殊總有等級，而特殊底等級兩頭無量。這就是說沒有最『小』的特殊，也沒有最『大』的特殊。最『小』底特殊，（『小』字當然含糊）即時面、空線、時點——空點、上的特殊，而這樣的特殊我們曾經表示過老不現實。也沒有最『大』的特殊，如果有的話，只有包羅萬象的宇宙方能合格。可是，包羅萬象的宇宙不是特殊，它根本就沒有時間上的位置，它包括時間，時間不包括它，它雖沒有完全未現實的時候，它也沒有完全現實的時候。根據差不多同樣的理由，包羅萬象的宇宙也不是個體。個體是相對於其它個體而說的，只有一具體無所謂『個』。包羅萬象的宇宙雖有相對於它的個體，而沒有它所相對的個體；如果有它所相對的個體，則它不是包羅萬象的宇宙。相對似乎是一非對稱的關係。

以上無非是表示每一特殊的個體都有生滅。請注意這是個別的說法。這不是說所有的個體總合起來也有生滅。所有的個體根本不能總合起來，即令能總

合起來也不是一個個體。我們雖然可以說一時間或一地點內所有的個體有最前的生生最後的滅滅，因爲這就是引用時間與地點給『所有』兩字加以限制。可是，從道着想，現實底開展毫無限制，它從無量來，到無量去。（以後也許要表示『無極而太極』現在不談。）既然如此，自道而言之，無最前的生生，無最後的滅滅。

六、二五，自特殊化的個體界而言之，無最前的生生，有最後的滅滅。

這裏所謂特殊化的個體界指已經存在過與尚在存在着的特殊個體，將來現實的個體不在其內。這裏特別提出存在兩字就是注重現實中的特殊的與具體的那一方面。前此已經表示過現實狀態可以分作P與Q兩類命題之所肯定。談因果的時候，所注重的是P類命題之所肯定，現在所注重的是Q類命題之所肯定。這當然就是說所注重的是殊相本身，或者說從殊相本身來論殊相底生滅。

個體底變動中有生生滅滅底歷程。所謂最前的生生即此程序底最前的生生，所謂最後的滅滅即此程序底最後的滅滅。此程序無最前的生生，道理與六、二

四，所說的一樣。這生生滅滅底歷程與道同始，它也是從無量來。只要我們承認六、二四，所說的理由，我們似乎不能不承認自特殊化的個體而言之，無最前的生生。

可是，特殊化的個體一方面是特殊，一方面是個體。從個體這一方面着想，它總是具體的，所以它總是現實的。個體既不會不現實，所以在任何時間談個體，所談的個體不會是那時間以後的個體。我們當然可以談將來的『個體，』但將來的個體僅是可能。從特殊這一方面着想，將來的個體既未現實，它底特殊化也是未現實的特殊化。道沒有現實與否的問題，所以也沒有現在與將來的問題。式不能無能，能不能無式，已往、現在、將來、對於道都是一樣的。現實狀態底不同是現實內容底分別，不是道底分別。特殊化的個體總是相對於一『現在』的。我們當然用不着談所謂現在所指者究竟是甚麼時候，或甚麼時期。任何現實總是一時間或一時期，而特殊化的個體總是止於一現在。所以生生滅滅底程序雖始於無量，而不能不終於一『現在』；這就是說，特殊化的個體界有最後的滅滅。

也許有人以為以上的理由靠不住，因為『現在』是活的，無論你想甚麼法

子去抓住它你總是抓不住。把現在視為一指定的時間，情形的確如是。可是，那是時間底川流，是現在之所指者底川流，不是所謂現在或現在底意義底川流。在任何指定的時間底個體總要超過那時間之外。可是，現實超過那時間，那時間就不是原來的現在。所謂現在總是中分以往與將來的，在任何一現在，那一現在底現實總是那一現在底最後的現實。

六、二六，自特殊化的個體界而言之，任何時間底現實狀態是偶然的現實狀態。

這裏所說的現實狀態是特殊的現實狀態，是某某時間底某某現實狀態，或在生生滅滅中，某某階段底某某現實狀態。如果我們不把時空底架子與它們底實質（個體即時間底實質）分開來說。所謂一時間底現實狀態就是生生滅滅歷程中某階段之為某階段。本條說某階段之為某階段是偶然的。

請注意這裏所說的現實狀態與六、二〇，所說的現實狀態不同。那一條所說的是共相底關聯，那當然是把現實狀態當作一綜合的可能看待。六、二〇條說那樣的現實狀態是不能或免的現實狀態。可是，它雖不能或免，而它究竟在甚麼時

候發生或現實完全是另外一件事體。舉例來說，如果我們注重共相底關聯，則地球底形成，歐戰，經濟恐慌，……等等，從兩頭無量的道這一方面着想，都是不能或免的。可是，在甚麼特殊的時間，地球形成，歐戰發生，經濟恐慌開始完全是另外的事體。後一方面的問題，不是共相關聯方面的問題，是殊相生滅方面的問題。

本條說在殊相生滅底歷程中，任何時間底現實狀態是偶然的。這裏所謂偶然不僅是知識上的不確定，而同時是生滅程序本身底不確定。所謂生滅程序本身底不確定包含以往歷程底不確定與將來開展底不固定。所謂將來開展底不固定不僅指我們不能預測將來有甚麼樣的特殊個體會出現，而且是說將來根本就沒有決定甚麼樣的特殊個體出現。所決定的不過是無論甚麼樣的特殊個體出現，它總逃不出共相底關聯。可是，對於已往，我們僅說不確定。其所以說不確定者，因爲我們假設以往底陳迹業已決定，無法改變。這假設是常識方面的假設，說得通否，此處不討論。可是，已往雖已決定，而我們絕對不能完全知道，所以仍爲不確定。已往底歷史既不確定，將來的開展既不固定，現在之所以爲現在總是偶

然的。

這裏所謂偶然不是不能理解。我們所談的是生滅底歷程不是共相底關聯。所謂理解總是根據於共相底關聯。如果我們要理解個體底變動，我們所求的與我們所得的總是那變動中的共相底關聯而不是那變動中的殊相底生滅。我們現在所談的既是殊相底生滅，我們根本沒有理解的問題，雖有認識、體會、等等問題。就生滅而言，我們只能在生生滅滅程序中去生活。有些思想我疑心是這一方面的思想；例如自由意志，非意識（The unconscious）非理性（The irrational）等等。這些思想在思考底對象上雖然仍是共相而它們底重要成分可不是共相底關聯而是殊相底生生滅滅。

說現在是偶然的就是說它或者不確定，或者不固定。二者之中總居其一。所謂現在既沒有指定的時間任何時間，或者曾經是一現在，或者將會成一現在。如果我們在時間底川流中，提出任何一段，在那一段底特殊的現實狀態從一方面說總是不確定，從另一方面說，總是不固定，所以總是偶然的。

六、二七，自事實而言之，無最前的因，無最後的果，無最前的生生，有最後的滅滅。

事實界是曾經現實過與正在現實着的現實。它與特殊化的個體界不同，不同點在它包括共相底關聯。它與道不同，不同點在道無終而事實有終。它與現實也不同，不同點在它雖是現實而現實不必是它。在本條我們所注意的當然是它有終的那一點。

所謂『將來的事實』既僅是可能。事實總在一『現在』打住。關於『現在』的問題在六、二五，已經提出，可是，我們在這裏重復地說一下，也許有好處。時間總是不停流的，所以指定任何時間以爲現在，那現在總是不停流的；它既不停流，它老會侵入那時間以後的時間。如此看來，事實似乎不會在任何現在打住。事實的確不會在任何時間打住，指定任何時間，說事實在那時間打住，也許話未說完，而事實已經超過那時間。可是，現在之所指與所謂現在大不相同，前者是特殊的時間，後者不是。事實雖不能在任何時間打住，而它不能不在一『現在』打住。指定任何時間以爲現在，如果那時間未過，那時間仍爲現在，如果那時間已過，那麽，它

就不是現在了。既然如此，事實當然有終。

事實包括共相底關聯與殊相底生滅。它底已往無量，所以無最前的因，也無最前的生生自共相底關聯而言之，它無最後的果，它在現在（無一定所指的現在）打住，所以自殊相底生滅而言之，有最後的滅滅。

六、二八，個體底變動均居式而由能。

個體底變動當然不能不居式，這一點不必多說，任何讀者只要細讀以上各章底討論自然明白。說個體底變動有共相底關聯，同時也就承認個體底變動居式。說個體底變動有殊相底生滅同時也就承認個體底變動由能，因爲所謂變動所謂生滅在本書底最根本的意義仍是能有出入。此所以個體底變動均居式而由能。

但居式由能都是本書底特殊名詞。如果我們引用比較通用一點的名詞，誤會雖然容易發生，而主旨也許反容易傳達。本章表示無不變不動的個體。此變動可以理解，因爲在變動中本來就有共相底關聯，而所謂理解就是知道與發現共

相底關聯。此變動不是機械的，因爲生生滅滅底程序本來就不是一確定的程序。結果是一方面，無論個體如何變如何動，我們總可以理解，（事實成功與否當然是另一問題；）另一方面，無論我們如何理解，我們也不能完全控制個體底變動。這變動底去向或目標，本章根本沒有談到。至於它底開始，或本然世界底來源，一方面，我們表示它不會沒有，另一方面，事實上是怎樣，它就是怎樣。

# 第七章　幾與數

七、一，能之即出即入謂之幾。

第一章說能有出入。能既有出入，當然有入此出彼的情形發生。既出彼入此，也當然有未入而即將入未出而即將出的階段。此即出即入我們叫作幾。

幾字從前大概沒有這用法，可是在本文裏這用法似乎可以說得過去。我底感想也許是錯的，但我總覺得幾字帶點子未來而即將要來未去而即將要去的味道。這未來而即將要來未去而即將要去，在日常生活中，是相對於我們所注意的事而說的，其實任何事體都有這一階段。可是，未來者不必來，不一定來，未去者也不必去，不一定去；本條所注意的是即來即去。

以上是從事體着想。但所謂事體最後的分析仍是能之出入。即以天下雨而論，如果我們根據以上幾章的討論一層一層地推上去，我們會達到能有出入那一原則。幾底最普遍最基本的說法還是從能這一方面說。如果我們說事之即來

卽去謂之幾，一方面不够普遍，因爲有好些卽來卽去的不是日常所謂事體；另一方面也不够基本，因爲事之卽來卽去不過是形而下的現象而已，它們底本質仍是能之卽出卽入。

七、二，有理幾，有勢幾，自能之卽出入於可能而言之幾爲理幾；自能之卽出入於個體底殊相而言之，幾爲勢幾。

能之出入於可能在本書底條理上是比較基本的出入。在自然史上某時期有某某種動物或植物而在某另一時期無此種動物或植物。所謂有某某種動物或植物，照本書底說法就是能之入於某某可能，而所謂無某某種動物或植物就是能之出於某某可能。能既出入於可能，當然也卽出入於可能。這樣的幾爲理幾，

在自然歷史底歷程中，從前有而後來沒有的動物植物非常之多，這表示能之入而後出的可能非常之多。在現在能之出入於可能底速度似乎比從前增加。就出而說，不僅天演淘汰許多東西，人力也加入此淘汰而增加此淘汰底速度。煤與煤油底恐慌都是人力消耗底恐慌。可是，雖然如此，人力增加的東西更多，並且

速度更快。各種發明的機器都是能所新入的可能，各種試種出來的草木鳥獸也都是能所新入的可能。能之出入於可能的機會既多，能之卽出卽入底速度也增加。

能不僅出入於可能而且也出入於個體底殊相。所謂出入於殊相就是前此說的殊相底生滅。入於一殊相就是一殊相底生，出於一殊相就是一殊相底滅。出入於殊相與出入於可能當然不同。出入於一殊相不必就是出入於相應於該殊相的可能。例如一個體由黃變紅，這就是該個體底能出於特殊的黃入於特殊的紅，但這並不表示黃類的東西滅而紅類的東西生。能之出入於可能雖然在本書底條理上基本，而在事實上不若能之出入於個體底殊相來得頻繁。個體底一舉一動莫不是能之出入於殊相，既然如此能之卽出卽入於殊相也就無時不有。時間與幾底關係以後再談。

這兩種出入既不相同，這兩種卽出卽入也不相同。能之卽出卽入於可能我們叫作理幾，能之卽出卽入於個體底殊相我們叫作勢幾。

七、三、個體底變動莫不出於幾入於幾。

個體底變動就一方面說，就是殊相底生滅。殊相底生滅有那生生相承滅滅相繼的歷程，生前有生，滅後有滅。可是，生滅就是能之出入於殊相，生前有生滅也就是入前有出入，滅後有生滅也就是出後有出入。由此我們知道卽入之前有卽出卽入，卽出之後也有卽出卽入。這就是說幾也有它底歷程。幾既有歷程，則執任何幾以爲注意點，有此幾之所自來之幾，也有從此幾而前往之幾。

卽以上面所說的『由黃變紅』而論，在未變之前也許有y事體發生，而從y着想，也許我們要說個體雖未由黃變紅而卽由黃變紅，在既變之後也許有x事體發生，而從x着想，也許我們要說，個體雖未由紅變紫，而卽由紅變紫。可是，在未變之前，y那樣的事體不必發生，而發生之後，也許有w發生而該個體因此不由黃變紅；個體既由黃變紅之後，x那樣的事體也不必發生，而發生之後，也許有s發生而個體因此不由紅變紫。y與w那樣的事體是由黃變紅之所出，x與s那樣的事體是由黃變紅之所入。

以上的例子只是殊相生滅方面的例子，這似乎表示我們所注重的幾是勢幾。這也可以說，但是我們要記得勢幾雖不必是理幾而理幾總同時是勢幾。個體底變動雖有時兼是類底存亡而大都僅是殊相底生滅。所舉的例子難免不偏重勢幾。

請注意我們這裏所談的不是因果關係。說一件事體未發生而將要發生，我們說話底根據也許是因果關係，而我們底題材不是因果關係。仍以由黃變紅而論，也許有y發生而根據因果關係，我們說此個體將由黃變紅，但究竟卽由黃變紅與否不是因果關係的問題，因爲也許有w事體相繼發生，而同樣地根據因果關係我們可以說此個體不至於由黃變紅。前後兩說都根據於因果關係，而究竟此個體卽由黃變紅與否不是因果問題。這『究竟』兩字，若從從事實上的承繼着想，我們只能一步一步地往上推，並且永無止境。可是，如果我們不從事實上的承繼着想而從能底出入着想，究竟怎樣仍是能底卽出卽入。這就是說一件事體究竟發生與否不是因果問題。

七、四，個體底變動不爲幾先不爲幾後。

上條說個體底變動莫不出於幾入於幾。那是注重一變動底來踪去跡。可是，一變動本身也有相當於它的幾。從一變動本身之亦有相當於它的幾着想，它當然不爲此幾之先不爲此幾之後，這是顯而易見的。可是這差不多完全是形式的話，這差不多只是說一件事體在它所發生的時候發生，而不在那時候之前或那時候之後發生。

本條底表示不完全是形式的。在七、一，那一條底注解裏我們已經表示幾沒有事先決定的意義。這一點非常之重要，這表示從幾這一方面着想，我們底將來不是已經決定的將來。同時我沒有說而實在可以說幾有事後不移的意義。但已經的事總是不能變更的，所以如果我們僅說事後不移，也不足以表示本條底意思。本條底意思是說一件事體發生之後，我們總可以舉出理由表示在那件事體發生的時候之前，它不至於發生，在那時候之後，它也不至於發生。這就是說當一件事體發生的時候總有特別的理由使它洽洽在那時候發生。這特別的理由既

不是必然的也不是固然的而是適然的，

說一件事體適然地是怎樣就是說不僅有必然的，固然的，理由使它那樣，而且有一時一地底環境底總和使它那樣。請注意如果我們說『這件事體不必在這時候發生，』例如七點半喫早飯，我們所說的或者是『早飯那樣的事體不必每天在七點半發生，』或者是『如果某一件事體不發生，早飯不至於在七點半。』前說不過是表示『早飯』與『七點半』沒有必然的關係，後說底根據是因果關係，特別點不過是把這關係引用到當前的事體上而已。這兩說法都是從普遍的關係着想。可是，如果我們所注重的是某年某月某日底特殊的早飯，則根本就不應該有不必在那時候發生的問題。如果它不在那時候發生，它根本就不是那件事體，另一方面，它底環境也就根本不是那環境。

如果我們有爲什麼一件事體在它所發生的時候發生的問題，我們可以舉出必然的理由而必然的理由不够，我們可以舉出固然的理由而固然的理由不够，我們也可以舉出以後所要提出的當然的理由，而當然的理由也不够。從事實

這一方面着想，我們只能說一時一地底世界旣然是那樣的世界，這件事體只能是這樣的事體。可是從本書底立場上說，特殊的事體發生總是能底出入，而能底出入總靠能底卽出卽入。這就是說個體底變動決於幾。能不卽出，不出，能不卽入，不入；此所以本條說個體底變動不爲幾先不爲幾後。

七、五，在現實底歷程中無量的幾皆備。

現實底歷程是無量的歷程。它從無量來，到無量去。所有能底出入都在這歷程中。這一點我們可以根據以前所說的話表示出來。所謂現實就是可能之有能，可能之有能就是能之入於可能。同時變、動、時間、都現實。老是現實的可能總是老是現實的。以這些可能爲背景，其它的可能既可以現實，也可以成虛，而現實與成虛都表示能底出入。現實不會不個體化，現實既個體化，能也不會不出入於個體與個體底殊相。凡此都可以表示現實底歷程就是能底出入底歷程。能底出入底歷程也就是能底卽出卽入底歷程。從日常生活看來，卽出卽入與出入有先後問題，而出入底歷程與卽出卽入底歷程不會一致；但在無量的現實歷程中沒有這

不一致的問題。至於幾本身底數目也是無量，這似乎不必提出討論。

七、六，相干於一個體底幾對於該個體爲運。

對於一個體不是所有的幾都相干，有些相干，有些不相干，可見相干與關係是兩件事。所有的幾都是有關聯的，而相干於一個體的幾與不相干於一個體的幾當然也是有關聯的。對於相干前此也許已經有解釋，但不妨重提一下。

所謂相干是有影響，所謂不相干是無影響。所謂對於一個體有影響是引起該個體底變化。任何個體總有它所據的空間，所居的時間，它與別的個體總有時空上的關係。一個體所據的空間有小有大，所居的時間有長有短，但無論如何總有時空底限制，此限制卽劃分相干與不相干底最大的範圍。

根據相對論發現以後的理論我們可以說如果兩件相干的事體甲與乙，發生底時間底距離是I（例如一秒鐘）則它們底空間距離不能超過D（例如186000英里。）假如甲與乙底空間上的距離是二十萬英里，則在一秒鐘之內，甲乙彼此不相干。我們當然可以反過來先從時間說起，如果甲乙底時間上的距是

兩秒鐘，則假如它們空間上的距離是 372000 英里，它們彼此不相干。

任何特殊的個體有終始而終始之間總是時間上的距離。任何特殊的個體都據空間而所據的空間對於其它個體總是一位置或一路程。以此位置或路程爲中心，時間上的距離，在空間上劃出一範圍，在此範圍之外的事體與該個體不相干。這當然是最簡單的說法。其實在一個體底歷史中，每一分鐘，每一秒鐘都有這樣的範圍，如果它動，此範圍也是活動的，如果它不動，此範圍也是呆板的。

以上是從事實這一方面說，從幾這一方面說情形同樣。可是有一點要注意。以上不過表示在某範圍之外的幾與一個體不相干，這不是說在該範圍之內的幾都相干。這範圍是在物理學底學理上相干事體不能超出的大範圍。在此大範圍之內，我們可以根據因果關係說有些事體與這一個體相干，有些不相干。從幾這一方面說，雖然同在一大範圍之內，有些幾與一個體相干，有些幾不相干。

根據以上，我們可以說的確有相干於一個體的幾，或者說所有相干於一個體底幾不同時都相干於另一個體。本條不過表示這樣的幾對於該個體我們叫

作運。運字從前大概沒有這用法。在從前它與幾字也許有某種關係，類似本文所說的關係，但在本文幾字底用法大概不是從前的用法。雖然如此，這用法不見得就是壞的用法。日常生活中所談的運氣有好有壞，所遭遇者底本身不過是事體而已，其有好有壞完全是根據於一個體底主觀底要求。這樣的意思不必限於人類，萬事萬物自它底本身而言之，都有它底主觀的要求與它所得的遭遇。所謂它所得的遭遇總是與它相干的事體，這用本書底術語表示總是相干於一個體底幾。

七、

七，能之會出會入謂之數。

會字也許比朗字麻煩。會字底普通用法至少有兩個；一是知道或能夠如何如何，例如某某會用打字機；一是一定如何如何可不知道在甚麼時候如何如何，例如某某會來。本條底用法是後面這用法。或者說會入就是未入而不會不入，會出就是未出而不會不出。

這裏的會字與必字分別很大。老是現實的可能與不可以不現實的可能底

分別可以用會字與必字表示。不可以不現實的可能『必』現實，因爲它不現實是矛盾，是不可能。老是現實的可能不會不現實。然而假如它們不現實結果不是矛盾，不是不可能，只是下章所要談到的混沌而已。

在上章底六、二〇，注解裏，我們曾說這樣的話：『Eddington 曾表示如果我們以一首詩爲標準，讓一個猴子在打字機上聽其自然地打字，只要我們給猴子以無量的時間，那猴子可以把那首詩打出來。以彼喻此，我們所有的現在這樣的世界，好比那首詩一樣，從無量的道底開展上說，它總會出來的，總是不能或免的。』這『會』雖不是必然的『必』而仍有不能或免的意思。

現實底歷程就是能底出入底歷程，而此歷程是無量的。在此歷程中任何狀態能都可以出入，不僅可以出入，而且在某某時間會出會入。本條說能之會出會入謂之數。數字底用法也許違古，但根據以上所說的不能或免的意思，這裏所謂數也有普通所謂數的意義。從這一點說，數字底用法也許不至於有多大的毛病。

七、八，有理數有勢數，自能之會出入於可能而言之數爲理數，自能之會出入於個體

底殊相而言之，數爲勢數。

能之出入於可能與能之出入於個體底殊相，在七、二一，那條已經提出討論，此處不贅。那一條所談的是能之卽出卽入，而本條所談的是能之會出會入。能之會出入於可能我們叫作理數，能之會出入於個體底殊相，我們叫作勢數。

也許在日常生活中，我們對於幾的印像覺得幾僅有勢幾，而對於數的印像覺得數僅有理數。幾之有理幾，自自然史方面說似乎沒有甚麼問題，其所以在日常生活中把幾限制到勢幾者，因爲我們用幾字的時候，所想的是中國人所習的思想，而在中國人所習的思想中，整類底生存死亡大都不在計算之列。至於數之亦有勢數，問題也許麻煩一點。

我們以爲數之限於理數也許是因爲計算底關係。我們大都以爲數是可以計算的，既可以計算，必有計算底根據，而此根據總是理，此所以我們認爲數總是理數。計算的確是根據於理，不根據於理，根本就不能計算。但所計算的不必是理，它可以是普遍的，也可以是特殊的。如果我們把每年所用的天然煤油底用量與

世界底產量兩相比較，我們可以計算多少年後煤油會絕跡；這裏所計算的是某類會滅。如果我是醫生，我計算某病人因種種關係晚上會死，我所計算的是某個體會死。前一例表示理數，後一例表示勢數，前者是能之會出入於可能，而後者是能之會出入於個體底殊相。

七、九，有數底變動無所逃於數。

七、三，那一條表示個體底變動莫不出於幾入於幾，七、四，那一條表示個體底變動不爲幾先不爲幾後。所有的變動都有相當於它的幾，所有的幾也都有相當於它的變動。幾是能之卽出卽入，能不必在某時出，也不必在某時入，不一定入而適在某時入，不一定出而適在某時出。究竟出入與否就是幾底問題，而不是幾以外的問題。這與數大不相同。數是能之會出會入，可是，究竟在甚麼時候出入仍是幾底問題而不是數底問題。我會死，死是我之所不能逃的，但究竟在甚麼時候死，就得看幾如何。

雖然如此，數與幾有彼此相對待的情形。人會死是數，在甚麼時候死不是數。

可是，如果某人因種種關係也許會在某天晚上死，這又是數，而在某天晚上甚麼時候死，不是數。也許更因種種關係，從某晚八點鐘起，某人底生命不會超過一點鐘，這又是數，而在八點鐘之後究竟甚麼時候死，這又不是數。

幾與數也可以並存於一件事，例如一個人自數而言之會在八點鐘死而他在八點鐘果然死了。這樣的事不見得沒有，可是，即有這樣的事，我們只能承認幾與數之並存於一件事體，而不能因此即以爲幾與數沒有分別。它們底分別總是有的。

我們也可以說個體底變動無所逃於幾，可是，如果我們說這樣的話，我們底意思仍是說個體底變動莫不出於幾入於幾與不爲幾先不爲幾後。這個『無所逃』底意義就不是本條所說的無所逃底意義。數雖可以有時間上的限制，而沒有究竟的時間上的位置。個體底變動沒有洽洽是數的問題。本條說個體底變動無所逃於數，仍是說個體不會沒有某某變動。

也許有好些變動根本就沒有數底問題。如果它們根本就沒有數底問題，這

些變當然沒有那能逃於數或不能逃於數的問題。本條當然是說有數的變動無所逃於數。從這一點我們也可以看出幾與數底不同。任何變動都有幾，都是幾，至於數不是任何變動都有的。雖然如此我們還是可以說個體底變動無所逃於數。

七、一○，在現實底歷程中無量的數亦備。

七、一一，相干於一個體底數對於該個體爲命。

七、一○，條用不着注解，所說的與七、五，相似，不過是對於數而說的而已。七、一一，條與七、六，條相似，分別雖然只在幾與數之不同，然而我們仍得說幾句解釋的話。相干底意義與以前的一樣，但是因爲有七、三，七、四，七、九，諸條，也許有人發生這樣的問題：相干於個體底幾既爲運，一個體底變動既老是相干於該個體，則七、三，那一條等於說個體底變動莫不出於運入於運，七、四，條等於說個體底變動不爲運先不爲運後，而七、九，條說個體底變動無所逃於命。

可是，有說法底不同，有觀點底不同。七、三，七、四，七、九，諸條都是綜合的說法而不是分析的說法。它們所注重的是所有的變動，而從所有的變動這一方面着想，

我們不會分別地注重到運與命。同時觀點有分別，七、三，七、四，七、九，三條底觀點都是道底觀點或現實歷程底觀點，而不是各個體底觀點。從道底觀點而言之，所有個體底運都是幾，所有個體底命也都是數。這一點非常之重要。至於從各個體底觀點說，我們的確可以說各個體底變動不爲運先不爲運後，出於運入於運，而又無所逃於命。

命字前此有此用法否我不敢說。它與數底分別卽在從前似乎也有這裏所說的分別。馮芝生先生曾表示它們從前有類似這樣的分別。『命』在日常生活中似乎有決定的意義，有無可挽回不能逃避的意義。此意義在本書以能之會出會入表示。會字在七、七，條已經解釋過，此處不贅。根據會字底用法，命雖是無可挽回的，無可逃避的，而它不是邏輯那樣的必然的，也不是自然律那樣的固然的。

在日常生活中命與運都有好壞，有好壞就是因爲有主觀，而主觀的成分本條以『相干於一個體』這幾個字表示。至於何以爲好何以爲壞，我們沒有表示。

七、一二，現實之如此如此如彼均幾所適然數所當然。

這條比較地重要。現實底歷程是兩頭無量的歷程，應有儘有的現實都在此歷程中出現。我們底興趣既不在歷史也不在科學，我們用不着談到現實底歷程有怎樣的陳跡，或現實是怎樣的現實。現實底歷程既兩頭無量，在任何時間，總有現在的現實與已往的現實。如果我們要知道現在或已往的現實，我們底興趣或者是歷史的或者是科學的，而在本書範圍之內，這樣的興趣無法滿足。本書底主旨本來就不在增加歷史或科學方面的知識。

事實總是有的，現實之如此如彼就是事實。現實不必如此，可是，它是如此，現實不必如彼，可是，有時它是如彼。所謂不必如此如彼就是說根本沒有純理論上的理由使它如此如彼。既然沒有純理論上的理由使它如此如彼，而仍如此如彼者，只是普通所謂洽巧如此如彼。現實之洽巧如此如彼就是所謂事實。也許普通所謂事實其意義超過此範圍，這在現在不必提出討論。事實兩字底用法非常之多，問題也就非常之複雜，詳細討論決不是本條底事體。

事實或現實之如此如彼，照本條底說法，總是幾所適然，數所當然。在現實底

歷程中，各種各樣的現實本來皆備。同時無量的幾亦備。所謂各種各樣的現實就是能所出入的可能與個體底殊相。能出入於可能與殊相，也就卽出卽入於可能與殊相，這就是說現實之如此如彼，總有相當於它們的幾。根據以上所提出的『適，』現實之如此如彼總是幾所適然。這就是說現實在這時候是這樣就是幾洽洽是這樣。其實所謂『這時候』與幾是分不開的，但關於這一點，以後專條提出。

數這一方面的問題稍微麻煩一點。假如所謂現實之如此如彼是某種狀態，此狀態我們叫作『甲狀態。』現實底歷程既兩頭無量，所有的現實既都在此歷程中現實，甲狀態一定在此歷程中現實，可是究竟在甚麼時候現實，不僅我們不知道而且根本沒有事先決定。從一定會現實而又不知其何時現實着想，甲狀態是當然的。這當然既不是必然，也不是固然。關於這一點，我們要記得必然是純理的必然固然是實理的固然，而數不限於理。

或者我們可以這樣地說：如果甲狀態是數所當然，則甲發生底必要條件已

備，所以它不能不發生，可是它究竟在何時發生底充分條件老是沒有的，所以究竟在何時發生，我們不會知道。數所當然的事雖一定發生，而在未發生之前，我們只能表示當它發生的時候，它才發生。

現實之如此如彼總是兩方面合起來的結果，一方面它無逃於數，另一方面它不爲幾先不爲幾後。個體底變動是這樣，一時間底所有的個體底變動也是這樣。可是，一時間底所有的個體底變動就是現實歷程中一平削面的現實，而此現實總有一個狀態，它不是如此，就是如彼，而無論其如此如彼總是幾所適然數所當然。

七、一三，自數而言之，這樣的世界不會沒有，自幾而言之，現在適然。

本條可以說是不必提出的，因爲它所要說的上條已經說過。不過上條是普遍的說法，本條不是，上條是抽象的說法，本條是比較具體一點的說法。本條所謂這樣的世界我們可以用以下的方法表示。設有以下三套對於現在的現實爲眞的命題，O、P、Q。O這一套命題表示所有的自然律，P這一套表示普遍的情形，而

所謂普通的情形，就是既非特殊的事實，又非自然律之所表示，而是傳統邏輯中I與O那樣的命題之所表示，或限於一時期內的普遍命題之所表示的情形，Q這一套命題表示特殊的事實。本條所謂這樣的世界是O、P兩套命題之所表示的現實。

本條說這樣的世界不會沒有O、P兩套眞命題表示或形容這樣的世界底狀態。現實底歷程既兩頭無量，在此歷程中無量的數皆備，無量的可能都現實，O、P所形容的狀態不會不現實。這樣的世界雖然不會沒有，而Q這一套命題不必眞。這樣的世界恰在這時候產生不是數底問題而是幾底問題。此所以說自幾而言之現在適然。

七、一四，自數而言之，人類不至於不現實，自幾而言之，現在適然。

本條自幾與數兩方面說與上條同樣，大可以不必費詞。可是，對於人類之不會不現實，我們應該表示以下諸點。

人類是一類非常之複雜的個體。從性能方面着想，它是有機的，有反應的，有

習慣的，有感覺的，有情感的有記憶的，有意志的，有認識的，有知識的，有悟性的，有心靈的個體。把有機，有反應……等等視爲可能，它們都不必集合地現實於一類的個體。顯而易見地有些個體僅是有機的或有反應的，而不是有知識的或有心靈的，而這些個體在現實底歷程中也不至於不現實。可是，無論如何，這些可能既綜合地不至於不現實於一類的個體，分別地當然也不至於不現實。從這一點着想，本條所談的雖然只是人類，而其所包含者不只於人類。

人底定義及有機，有反應……等等底定義，我們都不必提出討論。本章以後所注重的是有知識與有意志兩項。

七、一五，幾與數謂之時。

本條底『時』頗複雜。它既是時空的時，也是普通所謂時勢的時，也是以後所要談到得於時或失於時的時。最根本的仍是時間的時。我們先從時間的時說起。

以前所提出討論的時間，無論在第二章或第五章，都注意在秩序方面，架子

方面，那個說法是免不了的說法，因為時間問題底一重要部分是秩序，是間架，我們利用時間以安排事物也是把時間分成段落，而這也是根據於秩序與間架。這看法是靜的看法，這好像把長江兩岸分成一格一格的段落，從水上乘船的客人看來，這些段落雖然也不斷地往不斷地來，然而從天空中看水，這些段落僅有方向，本身並不隨江流而東去。這靜的看法是一種空架子的看法，時間底內容差不多完全抹殺了。

但是，時間是有內容的。長江是活水，所以如果兩岸有一格一格的段落，每一段落都不斷地有洽洽在那一段落的水。假如長江是空河，這些段落雖仍有自西徂東的秩序，然而沒有內容。時間是活的，不僅是活的，而且在事實上我們老同坐在船上的客人一樣，無論船經過甚麼地方總有相當於那一段落的水，船上的客人在不分析的時候既不把水同岸上的段落分開，我們在事實上也不能把時間底內容與裝滿了此內容的架子分開。比喻總有不切題的地方，因此總難免發生誤會，但它是一間接地達意的工具，雖最好不多用，而不容易完全不用。

一時間底內容就是該時間底個體底變動。這兩者是分不開的，一時間之所以爲該時間就是那些個體底變動，而那些個體底變動之所以爲那些個體底變動也就是該時間。每一特殊的時候總有與它相當的，或相應的個體底變動，而一堆個體底變動也總有與它相當的或相應的時間。每一時間有它底形式上的意義，那就是它在時間秩序上的位置，例如一九三八年在一九三七年之後一九三九年之前。可是，這是一種不管內容的說法。

管內容的說法是說一九三八年是中日戰爭中大戰武漢……等等的那一年。這些事體與一九三八年是分不開的。從現實着想，一九三八年就是這些事體，而這些事體也就是一九三八年。可是，所謂這些事體，照本條底說法，就是一些能底出入，而能底出入總是能底卽出卽入，會出會入。所以從現實這一方面着想，從內容這一方面着想，時間是幾與數，而幾與數也總是時間。此所以我們第一章說能有出入已經表示時間是一現實的可能。

普通所謂時勢的時也就是時間的時，不過注重點不同而已。我們談時勢，一

方面我們注重內容，我們決不會僅談時間底川流或時間與空間底關係……那一類的問題，我們所注重的是事實、趨勢、……等等。另一方面我們總免不了提出『當時』的問題。這當時大都就是一時底『現在，』除非我們把時期標明出來，例如三國底時勢。

我們談時勢的時候，我們所談的既是實事，所注重的總是時間底內容，這就是說一時間底幾與數，或當其時底幾與數。這表示所謂時勢的時也是幾與數的時。至以後所談的得於時或失於時也是這樣的時。總而言之，從現實底歷程着想，幾與數就是時間（視為實的，）從現實歷程中任何一平剖的現實狀態着想，該狀態所居的時間（視為空的，）也就是該時間（視為實的）底幾與數，而該時間（視為實的）底幾與數就是該時間（視為實的。）

七、一六，有得於時，有失於時、得於時者適，不得者乖。

本條底時就是上條有內容的時。說得失總有主觀者，對於時說得失，此時總是與主觀者同時的時。上條說幾與數謂之時，本條底得於時，失於時，即是得於幾

與數，失於幾與數。對於幾與數有所得失，此幾與數總是相干的幾與數。這幾與數總同時是運與命。得於運的那運是好運，失於運的那運是壞運，得於命的那命是好命，失於命的那命是壞命。

照此說法有些幾與數雖相干於一個體而該個體對之旣無所謂得，也無所謂失。這當然就是說有些運與命無所謂好壞，這就是日常生活中的平平常常的事體。得與失雖彼此不相容而不彼此窮盡，不得於時不必卽失於時，不失於時也不必卽得於時。這是從個體對於一件一件的事底反應方面說。

若從一個體得於時的多少，或失於時的多少，或無所得失於時的多少說，一個體有得於時的時候多，失於時的時候少，也有失於時的時候多，而得於時的時候少。前者我們叫作得於時的個體，後者我們叫作失於時的個體。前者卽運命好的個體，後者卽運命壞的個體。前者我們說它適於它底環境，後者我們說它乖於它底環境。

七、一七，個體有生有長有成有衰有滅，而生長成衰滅爲命。

所謂生長成衰滅用不着討論，這些字底意義都是日常生活中所常用的意義。我們所要表示的是個體老有生長成衰滅。說某某是個體，一部分的理由就是因爲它離不了生長成衰滅，此所以整個的包羅萬象的宇宙不是個體，好像我們前此已經表示過，無論我們把個體如何縮小，不能縮小到不可以有內的「時點——空點，」無論我們如何把它放大我們也不能把它放大到不可以有外的「宇宙。」個體不能不是有量的，它一定有始終，而始終就是生滅。

可是，一個體總是一現實的綜合的可能。它既是一現實的綜合的可能，則分析地看，總可以把它當作許多東西看待。卽以一個人而論，我們可以把他視爲動物，視爲生物，視爲有機體，視爲知識者……等等。各方面的範疇不一，例如有知識異於有機，所以從有知識這一方面着想，這一個人底成與從有機這一方面着想他底成可以完全是兩件事。但無論如何，任何個體，總免不了生長成衰滅。

以上的討論已經表示一個體底生長成衰滅是一個體底性。前此已經表示過性有主屬之分，一主性底屬性總同時是命。古人說的「性亦命也，」在此解釋

之下也可以說得過去。

七、一八，個體底變動適者生存。

這句話讀者也許會感覺到似曾相識的味道。有些讀者也許想到物競天擇，優勝劣敗，適者生存。本條所要表示的意思與這差不多，可是，我們得特別提出以下諸點。

第一，這句話比天演論所說的範圍要寬。天演論似乎是限制到生物，至少它是以生物爲主題的學說。本條不限制到生物，任何個體都是適者生存。不僅草木鳥獸，就是山川河流也都是這樣。也許有人以爲山川河流無所謂適與不適。這其實不然。山頽底理由也許很多，無論如何，總是失於幾與數，河流改道底理由也許同樣的多，而無論如何，總同時是失於幾與數。

第二，天演論所謂適者生存似乎是限制到種類底適與種類底生存。科學本來就不能注重個體，所以天演論之所謂生存是一種一類底生存，所謂淘汰也是一種一類底淘汰。本條沒有這限制。類與種底生存固然在本條範圍之內，個體底

生存也在本條範圍之內。請注本條所談的幾與數均有理勢底分別。一種一類底淘汰是失於理幾與理數，一個體底淘汰也可以是失於勢幾與勢數。

第三，我們在本條根本就沒有談到優勝劣敗。當然我們可以說適者就是優，淘汰者就是劣。這樣地說，優劣二字在這地方與人生哲學中底優劣雖同名而實異義。這辦法雖無可非議，然我仍覺得以不談優劣為宜。

七、一九，自知識而言之，幾不可測，而數可先知。

究竟如何才叫作有知識是非常之麻煩的問題，本章不提出討論，所注重的是幾與數底分別。談知識總有知識者底性能問題，有知識的個體能夠知，能夠識；另一方面，知識有對象，有知識的個體有所知，有所識。問題是從這兩方面着想，幾與數有何分別。

本條說幾不可測而數可先知。幾是能之卽出卽入，而照本章底說法，究竟出入與否我們只能說完全在能。能不是知識底對象，這一點在第一章已經表示過。完全從知識這一方面着想，想抓住能，總是有困難的。能之卽出卽入，除能本身底

活動外，沒有甚麼預兆，也沒有超乎此活動之外的根據，既然如此，則自知識而言之，有知識的個體無從知道究竟如何。此所以說幾不可測。

數可不同，數是能之會出會入。數是有決定的根據『會』字底用法，『能之會出入於甲可能』等於說『能定出入於甲可能，可不定究竟在甚麼時候能出入於甲可能。』何時出入雖未定，而出入已定。所謂已定就是方向可以尋找出來，雖然有知識的個體不必能夠尋找出來。數是知識底對象。有知識的個體雖不必知數而數可以先知。

七、二〇，自意志而言之，運可以改造，命不能改造；自道而言之幾與數均無所謂改造。

有意志的個體總是要改造現實的個體。意志本來就是發於主而形於賓（或內或外）的舉動，這舉動底結果總是修改環境或客觀的現實。在本條我們對於意志不必詳加界說。我們所注意的是命運底分別。在未討論此分別之前，有一點我們得注意一下。上條談知識，我們說幾與數，而本條談意志我們說運與命。這是有理由的。有知識的個體雖是個體，雖有主觀，而知識活動總是求客觀的活

動。知識底對象總是客觀的。從知識這一方面說所注重的不是運與命而是幾與數。

意志不能不是主觀的，這不是說有意志的個體總是注重它本身底運與命。這是說從意志這一方面說，所注重的總是運與命而不是幾與數。意志總是以主觀去修改客觀的現實，一個體意志之所及總不會是與該個體毫不相干的幾與數。有知識的個體也許有意志，有意志的個體也許有知識，二者得兼的時候，主客也許不容易分，然而它們底分別仍不能因此抹殺。

從意志這一方面說，運是可以改造的。一個體與該個體底能是分不開的，一個體底最後的主宰就是該個體底能。一個體底能之卽出卽入，自其它個體觀之也許僅是該個體底活動或行爲，自該個體本身底觀點而言之，就是該個體底意志。自一個體本身而言之，它底能不必出於此入於彼，而竟出於此入於彼者，該個體底意志爲之。此所以自意志而言之運可以改造。

從意志這一方面着想命是不能改造的。數是有決定的，命不過是相干於一

個體而對於該個體而說的數而已，所以命也是決定的。能之會出會入與因果關係是兩件事。因果雖是固然的關係，然而不必現實，所謂不必現實，就是說能不必出入於某因果關係。個體雖無所逃於因果關係，而可以逃於某因果關係。雖然如此，一因果關係也許不是一個體底命，而另一因果關係也許是的。總而言之，因果關係不必現實，而命不能逃，意志也不能改造它。

請注意以上是從一個體以意志爲工具去改造環境而說的。如果我們從道或現實底歷程着想，我們可以看出這個說法是以一個體爲主而自別於環境而說的說法。有這樣的界線之後，有些舉動是主動的，有些是被動的。而此分別在一個體底主觀上是說得過去的。但是從道或現實底歷程着想，這分別根本無所謂。前此所謂主動或被動在道都是能之即出即入，能之會出會入。此所以在個體所認爲修改環境的舉動，在道仍是那麼一回事。我們不能不表示自道而言之幾與數均無所謂改造。

七、二一，有知識而又有意志的個體底有意志的變動有手段有目標。

本條前一部分表示有意志的個體底變動不必都是有意志的。這似乎是顯而易見的。即以人而論，人是有意志的，但在人底變動中，有些雖是有意志的，而有些的確是無意志的。

無意志的變動此處不必提及。有意志的變動有時有手段與目標底分別。農夫耕田，春耕是手段，秋收是目標；入山採藥，入山是手段，採藥是目標。北鴈南飛是有意的變動，但比較簡單，辦大學也是有意志的變動，但比較複雜。複雜底程度隨知識底進步而增加。

在複雜的意志中手段與目標底分別才顯。手段是修改現實的工具，目標是修改成功後所要達到的狀態。手段與目標之間有許多問題是道德方面的問題，這些問題雖然重要，本條不提出討論。

七、二二，手段與手段之間有衝突，有調和；目標與目標之間有衝突，有調和，有矛盾。

在本條我們把手段限制到可以現實的變動這限制完全是因爲簡單與便利而加上的。這裏表示手段與手段之間有相融有不相融。如果兩手段合起來能

達到同一的目標，或分開來能够達到可以並立的目標，則此兩手段相融，否則不相融。相融的手段彼此調和，不相融的手段彼此衝突。手段既經限制到現實的變動，則手段與手段之間的調和與衝突只是事實上的調和與衝突。

目標也有事實上的調和與衝突，但除此之外尚有彼此矛盾的目標。手段雖可以限制到現實，而卽在本文範圍之內目標也不能限制到現實，因爲本章一部分的問題就是未現實的目標。現實的目標僅有調和與衝突，因爲現實決不至於矛盾。未現實的目標，或一現實一未現實的目標，可以彼此矛盾。所謂彼此矛盾意義如下：如果有兩目標，我們用兩命題表示，此兩命題矛盾，則此兩目標亦矛盾。目標底矛盾不僅只是事實上的不相融，而且可以是理論上的不相容。

七、二三，現實的目標都同時是手段，此爲相對的目標。

現實的目標都是相對於一現在而現實的，在此目標未現實之前，它的確是目標，可是在現實之後，時間川流不息，意志油然而生，原來的目標大都已經成爲另一目標底手段。反過來的情形當然也有。有時我們有某目標，須用某手段；在此

手段未現實之前，我們常以此手段爲目標。在人事方面，這有時是很危險的事；例如欲改良政治，有人以爲須先做官，若干方百計運動去做官，久而久之，也許會忘記改良政治而以做官本身爲目標。

本條所注重的不在未現實的手段可以是目標，而在已現實的目標可以是手段。現實的目標總不是絕對的。這不絕對有兩層意思。一層意思就是說這樣的現實的目標不僅是目標而且是手段。它既可以兼是手段，它就不完全地僅是目標。這也就是說相對於一範圍它是目標，相對於另一範圍，它是手段。我們可以說在一目標現實之後，我們對於它總有兩個看法，一是把它當作從前的目標看一是把它當作以後的手段。

可是，還有一層意思，而這一層也非常之重要。現實的目標雖現實而都不完全依照目標而現實。如果目標本身不是求完全的目標，則現實與目標底差別雖不易免而差別也許不大；可是，如果目標本身是求完全的，則此差別是不能免的。完全的紅，完全的人，完全的方，在任何指定時間內都不會現實，因爲每一項底完

全都牽扯到其它項底完全。現實的目標一方面都不是完全地現實，另一方面目標雖可以現實，而求完全的目標不會現實。從這一層着想，現實的目標也是相對的。

七、二四，相對的調和與衝突有範圍有層次。

範圍與層次可以聯合起來表示。相對的手段或相對的目標之間的調和與衝突也是相對的。相對的調和與衝突既有所對總有層次與範圍底問題。對於家為調和，對於國也許是衝突；反過來對於國為調和，對於家也許是衝突；對於私為調和，對於公也許是衝突；反過來對於公為調和，對於私也許是衝突。一時底調和也許是次一時底衝突，一時底衝突也許是次一時底調和。個體底調和也許是種類底衝突，個體底衝突也許是種類底調和。凡此都可以表示相對的調和與衝突有範圍與層次。

七、二五，相對於任何一時期有未現實的目標，相對於任何一時期而在一指定的將來有不會現實的目標。

本條底前一部分用不着費詞，所注重的是後一部分。有些目標是相對於一現在而在一指定的時間內不會現實的。這種目標可以說是普通所謂理想的目標。如果我有一目標，在一年之內，它不會現實，則在一年之內，它是理想的；由此類推，千年、萬年、均可。普通所謂理想的目標也許是限於長時期內不會現實的，而短時期內不會現實的不在其內。但長短既只有程度上的差別，我們在本條忽略這一點。

另有一點比這程度問題重要。普通所謂理想的目標有時含有不能現實的意思。本條意思不是這樣。只要是目標它總可以現實。普通所謂不能現實似乎不是本書中所謂不可以現實，用本書底術語，它只是在某長時間不會現實，所以總有時間上的限制。即以拍拉圖底共和國而論，照本書底說法，它是可以現實的。可是，如果我們加上年限，說一百年或一千年，它大概不會現實。不加年限，即拍拉圖底共和國也會現實。

七、二六，有相對於任何一現在，而在任何時期內不會現實的目標，此為絕對的目標。

這樣的目標當然是理想的。可是，照本書底說法，它不是不可以現實而是不會現實。在第二章我們曾表示有老不現實的可能。老不現實不是不可以現實。假如甲是矛盾，甲的確是不可能，但矛盾本身不是不可能。其它如特殊底限制，完全的人，完全的方……等等都是老不現實的可能。有些目標也是老不現實的。這顯而易見。以老不現的可能為目標，這目標也老不現實。

一部分的目標是這樣的目標。至善、至美、至眞都是老不現實的目標。所謂止於至善實在就是說善不會有止。說這樣的目標老不現實就是說在任何一現在去盼望它現實，在任何時期內，它總不會現實。這裏說任何現在就是不限於某一時間以為現在，說任何時期一方面表示無指定的時期，另一方面也表示無論時期若何延長，這樣的目標仍不會現實。在無量長的時期，它們會現實，所以它是目標，但無量時期本身就不會現實。

這種老不現實的目標是絕對的目標。這裏的絕對有以上所說的兩層意思。一層是說這樣的目標不同時是手段，它們只是目標。我們不能說在這一範圍之

內它們是目標，而在另一範圍之內，它們是手段。沒有可以把它們視爲手段的範圍，也沒有可以把它們視爲手段的時候，它們無所對，所以絕對。另一層意思是說它們都是完全的目標，這也是說目標本身是完全的。它們旣沒有現實，當然沒有是否完完全全地現實底問題，當然也沒有現實與目標彼此底差別底問題。

**七、二七，絕對的目標是綜合的目標，此目標達，則幾息而數窮。**

絕對的目標是綜合的目標，所謂綜合的目標是各種各樣的目標會合而成的總目標。我們要記得相對的手段與目標，自現實底歷程而言之，都是個體底變動，個體底變動總有適與不適底問題，此變動中的有意志的變動也總免不了調和與衝突。在現實底歷程中，不僅調和免不了，衝突也免不了。絕對的目標根本不在現實底歷程之中。它之所以能爲絕對，一方面就是因爲它不在現實歷程之中。另一方面它是完全的目標，而完全的目標彼此不會有衝突，能有衝突的都已經淘汰。此所以絕對的目標可以成爲一綜合的目標。

如果這樣的目標現實，則幾已息而數已窮。上面已經說過，相對的手段與目

標都是個體底變動。個體底變動不能自外於幾與數，相對的手段與目標也是這樣。無量的幾與數皆備於現實底歷程，在此歷程之外無幾與數。在現實底歷程中，絕對的目標不會現實。如果它現實，它底現實必在此歷程之外，這就是說幾息而數窮。

# 第八章　無極而太極

八、一，道無始，無始底極爲無極。

道無始。所謂無始就是說無論把任何有量時間以爲道底始，總有在此時間之前的道；或者說從任何現在算起，把有量時間往上推，推得無論如何的久，總推不到最初有道的時候。可是，道既然無始，爲甚麼又有極呢？如果有極，那極豈不就是道底始！這極是極限的極，是達不到的極。它雖然是達不到的，然而如果我們用某種方法推上去，無量地推上去，它就是在理論上推無可再推的極限，道雖無有量的始，而有無量地推上去的極限。我們把這個極限叫作無極。

無極是固有的名詞，也許它從前有此地的用法，也許沒有。從意義底謹嚴方面着想，大概能夠不用固有的名詞最好不用，因爲不用的時候，可以免除許多的誤會。可是，玄學上的基本思想不僅有懂不懂的問題，而且有我們對於它能夠發生情感與否的問題。從這一方面着想，能夠引用固有的名詞，也許我們比較地易

於接受這名詞所表示的思想。好在研究這門學問的人不至於因名詞的相同就以爲意義也一定相同。

八、二二、從時間底觀點而言之，無極爲既往，故不知卽不能言。

如果我們注重時間，把時間加入我們底看法之內，無極當然是既往。如果我們以任何有量時間爲單位——十年、百年、千年、萬年、均可，——就已往這一方向推上去，無論我們在任何有量時間上打住，那時間總是既往，而對於那時間，無極仍在前面，所以無極也是既往。有量的既往總是事實，總是歷史。如果我們對於歷史上的事實沒有知識，我們沒有甚麼話可說。哲學也不是對於既往的事實而作考據的學問。

有量的既往雖如以上所述而無量的既往不必如以上所述。這是我們所承認的，所以有以下諸條的討論。但就無極之爲既往而言之，我們不能說甚麼。至多我們只能就我們之不能說而說些最低限度的話，而這些最低限度的話也不是就無極之爲既往而說的話。以下所要說的話也是這種最低限度的話，至於無極

底神情狀態，我們沒有甚麼可以說的。

八三、無極爲無，就其爲無而言之，無極爲混沌，萬物之所從生。

本條所說的混沌就是那『混沌初開，乾坤始奠』的混沌。不過，我們所談的既然是無極，混沌是未開的混沌而已。未開的混沌眞正是混沌，我們對於眞正的混沌沒有甚麼可以說的，我們只能說無極之所以爲混沌的道理。無極之所以爲混沌，因爲它是萬物之所從生，它是萬物之所從生，因爲它是無始底極限。但是，這萬物之所從生可以分作兩方面說，一是從時間方面說，一是不從時間方面說；一是從縱的方面說，一是從橫的方面說。

我們先從縱的方面說起。現在這樣的世界至少是『有，』有這個，有那個的『有，』每一個『有』從前都有『無』的時候。現在所有的『有』從前都有『無』的時候。現實沒有開始的時候，所以在事實上我們不能從現在的『有』追根到『無，』可是，這樣的『有』底極限總是這樣的『無。』我們似乎要注重這樣的『有』與這樣的『無。』『有』既是有這個有那個的『有，』無也是無這個無

那個的『無。』有這個有那個就是有分別，所以清楚，無這個無那個就是無分別，所以混沌。從時間上着想，這樣的『有』雖不能上追到這樣的『無，』而這樣的『有』底極限就是這樣的『無。』無極是這樣的無，所以無極爲混沌，萬物之所從生。

從橫的方面着想，我們可以把現在的『有，』這個那個等等，不從時間上說，而從這個之所以爲這個，那個之所以爲那個，慢慢地分析下去。這個之所以爲這個要靠許多的那個，而任何那個之所以爲那個，追根起來，也要靠這個之所以爲這個。若把這個之所以爲這個與那個之所以爲那個者撇開，所餘的渾然一物，沒有彼此的分別。若把其它的分別也照樣地撇開，這分析下去的極限也是混沌。

本條說無極爲混沌，萬物之所從生。這從是無量時間的『從。』在有量時間，萬物之所從生的仍是萬物。就橫面的分析着想，如果我們分析下去，無論我們在甚麼階段打住，在那一階段，萬物之所從生的仍是萬物。只有理論上的極限才是混沌，才是這裏所說的萬物之所從生的所『從。』但是絕對的『無，』毫無的『無，』

空無所有的『無，』不可能的『無』不能生『有，』也不會生『有。』能生有的『無』仍是道有『有』中的一種，所無者不過是任何分別而已。這就是說，無極的無是混沌。

八、四，無極爲極，就其爲極而言之，無極非能而近乎能。

無極雖是既往，而是虛的既往。這裏的虛就是上條的『無』那樣的虛。極總是虛的，總是不會達到的。上條的無不是空無所有的無，不是不可能的無，所以在上條我們說無極是混沌。本條的虛也不是空無所有的虛，不可能的虛。無極雖混沌，而我們對於無極的思想不因此也就混沌。混沌雖混沌，而其所以爲混沌也不必一定就混沌。

我們在第一第二兩章曾表示過有不可能（不可能本身是一可能，）無不可能的可能，有老不現實的可能，有不能不現實的可能，也有老是現實的可能。在本條我們用不着談到不可能，也用不着討論老不現實的可能。我們只提出不能現實的可能與老是現實的可能。上面曾說過，無極雖是無極，可不是空無所有

的極，或不可能的極，這也就是說不是單獨的式或能。其所以如此者因為有不能不現實的可能。式卽是不能不現實的可能。在第一章我們曾表示無無能的式，無無式的能。能不可以不在式中，式也不可以不現實。既然如此，現實也是一不可以不現實的可能。這就是說，現實是不可以沒有的。假如無極不是現實的，則無極是不可能的，而我們對於無極的思想也就免不了是矛盾的思想。我們對於無極的思想不是矛盾的思想，所以無極是可能的，無極既不是不可能的，則在無極式現實，現實（此指現實這一可能而言）也現實。這就是說，無極不是單獨的式或能，而是現實的能，在式的能。

不能不現實的可能非常之少，而老是現實的可能比較地多。邏輯底命題(Propositions of Logic)雖多，而所有的邏輯底命題僅表示式之不能不現實而已；這種命題雖多，而不足以表示不能不現實的可能也多。至於老是現實的可能則比較地多，例如時間、個體、變、空間、等等都是老是現實的可能而不是不能不現實的可能。此所以肯定這些可能底現實不是先天的命題而是先驗的命題。老是

現實的可能是老是現實的，這就是說道無始；說道有始就是說老是現實的可能有未現實的『時候，』所以說道有始是一句矛盾的話。如果我們把時間加入我們底討論，除時間本身是老是現實的之外，其餘老是現實的可能，無論在甚麼『時候，』總是已經現實的。

無極是極限，它是無始底極限。上面表示它不是不可能的無，空無所有的無。現在要表示它的確是另外一種無，在無極這些老是現實的可能還沒有現實。也許有人以為這是矛盾的思想，其實不是。我們要知道無極是極限而不是道底始。道無始，所以老是現實的可能的確老是現實的，說道無始而有無始底極限並不是反過來又說道有始，假如那樣，那就糟了。無極是極限，從極限之不能達這一方面着想，無始仍是無始；從極限之為極限這一方面着想，雖在無始中有些可能老是現實，而在此極限中它們還沒有現實。

這些老是現實的可能在無極既還沒有現實，所以無極底現實是混沌的。說它是現實的，表示它不是單獨的能，所以非能；說它是混沌的，就表示它近乎能。何

以近乎能呢？這些老是現實的可能既未現實，則無極底現實沒有時間上的先後，空間上的分別，沒有個體所以也沒有這個那個。它的確是那混沌未開的混沌，眞正的混沌。照我們底說法，混沌不會『初』開的，道無始，所以開不會有『初』開既不會有初，無極才眞是混沌。因爲它混沌，所以我們不容易想像（imagine）它。我們在八、二已經說過無極底神情狀態我們沒有甚麼可以說的。可是，因爲它是現實，它是不能不現實的現實，所以我們仍可以思議（conceive），此所以我們可以就其不可言而言之。

我們可以利用另一說法表示我們所思的無極。設以p，q，r……等等代表『這是棹子，』『中國在亞洲，』『所有的人都有理性，』以及科學所發現的自然律……等等，而T代表邏輯命題，在無極p，q，r……都是空的，或不能證實的，或假的，而T那一組的命題仍是實的，仍是能證明的，仍是眞的。從這一方面看來，先天與先驗底分別非常之重要。有不能不現實的可能，所以有先天的命題；有老是現實的可能，所以有先驗的命題。先驗的命題老是眞的，可是，它們雖然老是眞

的，而它們仍不是必然的命題。我們可以說我們底經驗可以打住，我們這樣的世界可以沒有，而式不能沒有，能不能沒有，現實不能沒有。無極是這樣不能沒有的現實，它不是能而近乎能。

八、五，共相底關聯爲理，殊相底生滅爲勢。

我們表示理，似乎總要用普遍命題以爲工具才行。理似乎總是用話表示的而不是用名詞表示的。在文字上話與名詞底分別似乎淸楚。可是在思想上普遍命題與概念底分別比較地麻煩。一概念總等於好些的普遍命題，一命題也不止於一概念或僅有一概念。我個人對於這個問題總鬧不淸楚，也沒有把它當作專題研究過。恐怕最自然的見解是把概念當作一套普遍命題底綜合，把命題當作概念與概念底關係。分析概念其結果總發現它等於好些普遍命題，分析普遍命題其結果總發現它是多數概念與概念底關係。命題與概念底關係究竟如何，頗不易說，大致說來，它們彼此互爲分合。

無論如何，理總是以普遍命題表示的，而普遍命題總是概念與概念底關係，

所以普遍命題之所表示就是共相底關聯或可能底關聯。反過來說，共相底關聯總是理。在本條我們所注重的是共相底關聯而不是可能底關聯。如果我們所注重的是可能底關聯，我們所注重的也許可以叫作純理。純理是邏輯那樣的理，不必就是共相底關聯；可是，它雖然不必是共相底關聯，而它也不會不成共相底關聯。

勢大都也是用話表示的而不是用名詞表示的。可是，勢比較地難講。這裏所說的勢不是普通所謂『趨勢』。普通所謂『趨勢，』（請注意這兩字在此處是連在一塊的）不過是我們所不甚知道的理而已。如果我們說某國底政治趨勢如何，或經濟趨勢如何，這所謂如何也者總是根據已往的經驗，引用一些普遍的原則，而說些概括的話。如果我們知道這些概括的話可以完完全全地引用到將來，我們不至於談趨勢，其所以談趨勢者因爲我們不甚知道這樣的概括是否靠得住，它也許有例外，所以僅是趨勢。這就是說『趨勢』不是本條所要提出的勢，而是我們所不甚知道或知道不甚清楚的理而已。

本條所謂勢雖不就是『趨勢』而與趨勢之所以爲趨勢實在是連在一塊的。設有一套特殊事體發生如下：

$a_1$……………$b_1$

$a_2$……………$c_1$

$a_3$……………$b_2$

$a_4$……………$c_2$

$a_5$……………$d_1$

$a_6$……………$b_3$

……　　　　……

$a_n$……………$b_m$

我們也許會說A這樣事發生之後，有B這樣的事體發生底趨勢。可是，A發生之後，B不一定發生。其所以說有B那樣的趨勢就因爲有$b_1$，$b_2$，$b_3$，……$b_m$，發生而發生的時候多。但B那樣的事體既不必發生，則$b_1$，$b_2$，$b_3$，……$b_m$，底發生一定有

它們底特殊的緣故。這特殊的緣故，簡單地說，就是每一次事體發生之前的殊相底生滅，或生生滅滅。本條說殊相底生滅爲勢。殊相底生滅有如流水一盤，流到甚麼地方，不僅有理而且成勢。

八、六，無極爲理之未顯勢之未發。

無極是混沌，它雖不是能而它近乎能。它是現實，可是，它雖是現實，而它是混沌的現實。在這混沌的狀態中，當然有共相底關聯，當然還是有理。這當然的理就是根據於那不能不現實的現實。理之『有』是毫無問題的。卽在無極也是有理的，不過它所有的理一方面近乎純理，另一方面，就此理與彼理底分別而言，它又是非常之晦澁的。我們日常所注重的理不是純理而是一套一套的共相底關聯的理。本章所注重的理也是這樣的理。可是，在無極這樣的理是晦澁的，所以本條說無極爲理之未顯。

勢底問題就麻煩得多。在第一章我們就說能有出入。這一原則是非常之重要的原則。它是變底原則，動底原則，這川流不息的世界底基本原則。但這原則不

是先天的命題它雖不是先天的必然的命題，而它的確是先驗命題中至尊無上的眞理。它不是先天的命題，它不是必然的理。這也就是說在無極能還沒有出入。能還沒有出入，所以無極是未開的混沌。我們老要記得無極是極，它雖是無始底極，而它不是道底始。在無極能還沒有出入並不等於說能不是老有出入的。能雖老有出入，而在無極能還是沒有出入。

如果我是歐洲人，談無極之後，也許我就要提出上帝；那是歐洲思想底背景使然。這裏的無極不是推動者，所以它不能做歐洲式的上帝。能沒有開始出入的時候，也不能有歐洲式的上帝開始去推動它。第一章就說式常靜能常動，能本身就是推動力，不過它老在那裏推動而已，而這也當然就是說它老有出入。如果它是上帝，它是無往而不在的上帝，如果它是總因，它是無往而不推動的總因。

但是無極是極，它既不是勢底開始也不是開始的勢。從這一點着想，我們可以說它是未發的勢。能既老有出入，勢不會有開始的時候。無論我們假設甚麼時候（甲）爲勢底開始，先於那時候（甲）總是有勢的時候（乙，）而後面所說

的時候（乙）無論若何的『在先』總不能『先』於無極。無極是未開的混沌，也就是說它是未發的勢。

照這裏的說法，我們可以說無極有理而無勢。無極不過是未開的混沌而已，它不是毫無所有的無，也不是不可能的無；它既是現實，當然有理。可是，有理之有不是有勢之有，未顯的理仍爲理，未發的勢不是勢。說無理是一句矛盾的話，在任何時間說無勢是一句假話，在無極，『無理』仍是矛盾的話，在無極『無勢』不但不是矛盾的話，而且是一句眞話。兩『有』的意義不同可以從兩『無』的意義不同看出來。有理是不能不有的有，僅有的有；有勢是普通所謂有這個有那個的有。無極有理而理未顯，勢未發故無極無勢。

八、七，個體底變動，理有固然，勢無必至。

這是我個人常說的一句話，我要借本條底機會表示我底意思。先從例說起。最好的例當然是因果關係方面的例，因爲在因果關係中理與勢之不同在思想史上早已發生問題。請先假設以下三句話所表示的都是因果關係，（究竟靠得

住否不在本條討論範圍之內）（一）如果一個人喫若干砒霜他在若干分鐘之內會死，（二）如果一個人底腦子為鎗彈所中，他馬上就死，（三）如果醫生設法把一個人所食的毒吐出來，他可以不死。這三句話所表示的既假設其為因果關係，這些關係不應有例外，然而歷來談因果關係的人歷來都以他們所謂事實上的『例外』為苦。

所謂事實上的『例外』也許是這樣的情形；也許在事實上某甲喫了若干砒霜，可是，在幾秒鐘之內某乙照着某甲底腦子開鎗放射，而某甲馬上就死了；也許有人以為這是第一句話所表示的因果關係底『例外』。也許某甲喫了若干砒霜，醫生某丙在旁馬上就設法，使某甲把砒霜吐出來，某甲得救；也許有人以為這也是第一句話所表示的因果關係底『例外』。在這種情形之下，也許有人以為他們可以這樣地說；某甲喫了砒霜，而他或死於鎗彈或竟得救，可見喫砒霜卽死或者不是因果關係，或者雖是因果關係而因果關係不是必然的或一定的關係，因為它總有『例外』。否認所知道的關係為因果關係大多數的人總不大願

意，因爲這樣一來，差不多整個的對於事實的知識都否認了。結果是大多數的人走第二條路，把因果關係認爲在事實上有例外的關係。

我要表示因果關係沒有例外。某一種事體與某另一種事體是否有因果關係不在本條討論範圍之內。本條所談的因果關係是我們假定其爲正確的因果關係。正確的因果沒有例外。卽以上面所舉的例而言，無論某甲爲鎗彈所中而死或爲某丙所救而活，第一句話所表示的因果關係（假定其爲正確）沒有『例外。』照上面所說的假設，我們有三種因果關係，在我們所假設的情形之下，第一因果關係未現實，而第二或第三因果關係現實。某關係現實不足以表示它就是因果關係，某關係不現實不足以表示它不是因果關係或者是有例外的因果關係。總而言之，特殊的事體例如某甲底死活不現實一因果關係卽現實另一因果關係。這就是說，任何事體總是有理的或總是遵守理的。此所以本條說個體底變動理有固然。

可是，從另一方面着想，某甲與砒霜究竟是死呢？還是活呢？許許多多的因果

關係都可以現實可是，究竟那一因果關係現實呢？這可不容易說了。最普通的看法是說我們底知識不够，如果我們知道所有的既往，我們也可以知道那一因果關係會現實。這假設是不可能的。所謂知道既往，不是知道理，理不是既往；所謂既往只能是一件一件的事體，及其環境、背景、歷史；這就是說所謂既往就是知道勢。我們知道既往所有的勢，或整個的勢，是辦不到的，因爲在時間上爲已往的在經驗上也許是未來。關於這一點請看討論手續論那篇文章。

知道時間上所有的已往是不可能的，知道經驗上所有的既往是辦不到的，卽令辦得到也不能使我們知道一件特殊事體究竟會如何發展。這也就是說我們不知道一件特殊的事體究竟會如何特殊地發展。不僅如此，本條底主張以爲卽令我們知道所有的既往，我們也不能預先推斷一件特殊的事體究竟會如何發展。殊相底生滅在本書看起來本來就是一不定的歷程。不僅對於將來如此，對於已往也是如此。這也表示歷史與紀載底重要。如果我們沒有紀載，專靠我們對於普遍關係的知識我們絕對不會知道有孔子那麼一個人，也絕對不會知道他

在某年某月做了些甚麼事體，此所以說個體底變動勢無必至。

這問題是非常之老的而且也是非常之重要的問題。休謨討論因果關係，其所以繞那麼一個大圈子者，也因爲它掛着勢無必至的問題。他承認勢無必至，就以爲理也沒有固然。前幾年習於科學，或對於科學有毫無限制的希望的人們又以爲理既有固然，所以勢也有必至。一部分歸納法底困難就是這勢無必至的困難。勢與理不能混而爲一，普通所謂『勢有必至』實在就是理有固然而不是勢有必至。把普通所舉的例拿來試試，分析一下，我們很容易看出所謂勢有必至實在就是理有固然。若真正談勢，我們也很容易看出它無必至。

八、八，個體底共相存於一個體者爲性，相對於其它個體者爲體，個體底殊相存於一個體者爲情，相對於其它個體者爲用。

假如 x 是棹子，y 是樹，z 是人。這所謂是棹子是樹是人總有兩方面的問題。一方面是從定義着想，或棹子之所以爲棹子，樹之所以爲樹，人之所以爲人這一方面着想。這些東西底定義都牽扯到別種東西底定義。每一定義都牽扯到許多

概念，這許多概念都表示許多共相，也都表示許多共相底關聯。從這一方面着想，x，y，z，都現實許許多多的共相。本條說x，y，z，所現實的共相都是x，y，z，底性。x是棹子，y是樹，z是人，一方面就是說x有棹子性，y有樹性，z有人性。這就是說個體底共相在個體爲性。如果所謂『天』就是理，或就是共相底關聯，則性得於天。

另一方面不是從棹子之所以爲棹子，樹之所以爲樹，人之所以爲人着想，而是從x之所以爲棹子，y之所以爲樹，z之所以爲人着想。x之所以爲棹子有它底歷史上的生生滅滅底背景使它滿足棹子底定義之所要求；y之所以爲樹，z之所以爲人，也是這樣。但是，定義底要求雖滿足，而每一要求都不完全地滿足，絕對地滿足，x雖是棹子而此時此地是棹子的x與其它a，b，c，……等等棹子都不一樣，它們都不完全地美滿地絕對地是棹子，它們都是特殊的棹子。x是棹子，y是樹，z是人同時也表示x有棹子殊相，y有樹殊相，z有人殊相。本條說個體底殊相在個體爲情。

性情兩字以前有此用法與否，我不敢說，但這似乎是一說得過去的用法，我個人覺得性總帶點普遍味，情總帶點特殊味。前幾章談盡性雖有主屬底分別，而無論其爲主爲屬都是共相。普通所謂情感底情，是動於中而形於外的情。那個『情』雖比這裏所謂情者範圍要狹小得多，然而那個情也是特殊的情，也是殊相生滅中的情，不然不能說它動。性字底用法似乎不成問題，情字底用法也許有問題。我們一想就會想到情感的情，而不習慣於這個範圍大的情。

從性質方面着想，從共相之存於一個體者這一方面着想，一個體是一個性；從關係方面着想，從共相之相對於其它個體者這一方面着想，一個性是一個體。相當於性質的殊相本條叫作情，相當於關係的殊相本條叫作用。上段已經表示情字底用法發生問題，體與用這兩字底用法問題更大，體用兩字是中國哲學思想中的老名詞，但前此似乎沒有這裏的用法。從前的用法也許比這個用法高明，但意義比較地寬泛，本條底用法雖窄而比較地不泛。

前此中國哲學家對於體用很有許多不同的以及相反的議論。照本條底用

法，這相反的議論實卽重視共相或重視殊相底主張。在本書底立場上，二者之間，重視其一，總是偏重。無共不殊，無殊亦不共；無性不能明情，無情也不能表性；無體不能明用，無用也不能徵體。我們所直接接觸的都是情與用，所以在日常生活中注重情與用本來是很有道理的，但在哲學我們決不能偏重。

體用與性情同樣地重要。可是，在以下各條底注解裏，爲避免重複起見，我們也許僅談性情方面的問題而不重複地提出體用方面的同樣的問題。

八、九，情求盡性，用求得體，而勢有所依歸。

情總是求盡性的，用總是求得體的。水之就下，獸之走曠，是具體的水求盡水底性，具體的獸求盡獸底性。大多數樹木之棄陰就陽也就是具體底樹木求盡樹木底性。風雨雪雹，星辰日月都有這情求盡性用求得體的現象。求盡性似乎是毫無例外的原則，不過程度有高低的不同，情形有簡單與複雜的分別而已。有時因程度高低的不同，或複雜與簡單的分別，遂在表面上呈現一種反於性的變動，其實根本就沒有反於性的變動。

卽以人而論，人是物，是生物，也是動物。就人事方面說，情形更是複雜。某甲也許是銀行行員，也許結了婚，生了兒子，也許社會上有地位，也許愛美，也許長於文藝，……等等。某甲是物，他求盡物性，他是生物，他求盡生物底性，他是動物，他求盡動物底性；他是中國人，他求盡中國人性，他是銀行行員，他求盡銀行行員性，他是男人，他求盡男人性，他結了婚，求盡丈夫性，他生了兒子，他求盡父親性，他在社會上有地位，他求盡社會方面的責任；他愛美，他求盡愛美性，這在他底環境之下也許出於留心裝飾，也許出於收買字畫，他長於文藝，也許他要辦雜誌。這樣寫下去是寫不完的。總而言之，他所求盡的性非常之多。

所謂反於性的變動不是不求盡性而是求得不均，遂致於深淺輕重之間發生從一方面看來或者過之或者不及的情形。愛美而至於喪家，好交遊而至於破產都是一方面過於求盡性，而另一方面不及。請注意這裏所說的是求盡性而不是盡性，盡性沒有過與不及的問題，只有求盡性才有過與不及的問題。說從一方面看來的意思是表示過與不及都是相對的。一方面太過總表示另一方面不及，

一方面不及總表示另一方面太過。這裏之所謂求也不是有意識的求，有意識的求非常之少；所謂求不過表示動機或動態而已。

普通我們對於一個人底舉動用某種形容詞去形容它，實不過表示那用某種形容詞的人所要求的價値而已。例如某甲替人找事，一點鐘之內打上七八個電話，鬧得不堪。某乙在旁作文章，感覺困難，也許會因此說某甲『好管閒事。』某丙當其時無所事事，僅在人情心緒中漂流，他也許會感覺到某甲『忠於爲人謀』。某甲本人既不必是『好管閒事』的人，也不必在意識上一定要『忠於爲人謀；』當其時也許心理複雜，也許心理簡單，無論如何，他在那特殊地點，特殊時間，受特殊心緒底支使，情不自己求當其時所認爲比較圓滿的交待。這個情不自己底方向就表示他底性格。

本條底討論雖以人爲例而本條底範圍不只於人。萬事萬物莫不情求盡性用求得體。性是情之所依，性表於情，情依於性。個體底變動從一方面看來是情，是殊相底生滅，從另一方面看來是性，是共相底關聯，情求盡性卽勢求依於理。八、七，

那一條說理有固然，勢無必至。在那一條我們所特別注重的是在任何一時間勢究竟要表現些甚麼理本來就沒有決定，本條所注重的是勢雖無必至而有所依歸。勢未成我們雖不知其方向，勢既成我們總可以理解。勢未成無必至，勢既成，仍依理而成。

八，一〇，情之求盡性也，用之求得體也，有順有逆。

個體底變動有幫此變動者，有阻礙此變動者。幫助此變動者順於此變動，阻礙此變動者逆於此變動。水流而掽着石頭，石頭是逆於水流的，掽着溝，溝是順於水流的。水上行舟，相對於所要達的方向，有時候風是順風，有時候風是逆風。車子按時開順於旅行，不按時開逆於旅行。我寫東西也是如此，前十多天身體好順於寫東西，這些日子身體不好，逆於寫東西。萬事萬物莫不如是，一舉一動有順有逆，而一舉一動都是情求盡性，用求得體。

有兩點我們得注意。第一，對於簡單的事體，順逆底分別大都清楚，對於複雜的事體，順逆底分別也許會很不清楚。同時相對於一件事體的逆，相對於另一件

事體，也許是順。塞翁失馬焉知非福就表示這一層意思。一件事體於家爲禍是逆於家，於國爲福是順於國。本條底逆與順有點像上章底衝突與調和，不過逆順既不限制到有意志的個體底有意志的變動，本條底逆順範圍較廣而已。

第二，一個體底求盡性，所謂順逆也許來自該個體本身。一個體同時是一現實的綜合的可能。一綜合的可能包含許許多多的可能，這些可能現實的時候，有調和，有衝突，有順有逆。普通所謂一個人底『矛盾』就表示個體本身衝突的情形。『矛盾』當然不是邏輯上的矛盾，這兩字不過表示一個體在情求盡性的程序中順逆出於一身而已。順逆出於一身的現象並不限制到人。黃河之所以難治的理由之一也就是順逆出於本身。河底流流要暢，河底身就要深，可是，黃河底河身，聽其自然是不會深的，所以逆於河流的東西之一就是黃河本身。

八、一一，順順逆逆，情不盡性，用不得體，而勢無已時。

本條所謂順順逆逆無非是要表示許多花樣及連綿成串的意思。所謂許多花樣就是有順、有逆，有順於逆，有逆於順，有順於順，也有逆於逆，等等；所謂連綿成

串就是順逆相承，逆順相繼的意思。有這順順逆逆，也就是說情雖求盡性，用雖求得體，而情不盡性，用不得體。請注意我們在這裏不說順順逆逆『所以』情不盡性。順順逆逆不是情不盡性底理由而是情不盡性底另外一種表示。

情之不盡性，用之不得體，表面上看起來似乎有兩方面的理由；一是從一性底完全現實這一方面着想，一是從一個體盡它所有的性這一方面着想。其實這兩方面的問題是一個問題。假如一個木匠要做出一個完全地絕對地四方的棹子，他所用的工具如尺、如斧、……等等都要是完全的絕對的工具；他所用的材料要是完全的絕對的材料；他自己底動作也得要是完全的絕對的動作……等等。完全的絕對的方底現實要牽扯到許許多多別的完全的絕對的東西，別的完全的絕對的東西又要牽扯到另外其它的完全的絕對的東西。由此類推永無止境。一個體不會盡它所有性與一性底不會完全現實是一個問題。

事實上的情形大家都知順逆兼有。木匠底工具不是同樣的好，他底材料不是同樣地合用，他底動作不是同樣的照規矩。其結果是工具之中，材料之中，動作

之中，有比較順於工作的，有比較逆於工作的。除此之外倘有其它種種方面的順逆我們都沒有談到。本條底順順逆逆形容情不盡性的狀態，它不是情不盡性用不得體的原因而是情不盡性用不得體的另外一種表示。至於情不盡性的理由就在共相之所以爲共，殊相之所以爲殊。不完全絕對不成爲共相，完全絕對又不會是殊相。理是絕對的，勢是相對的。理一以貫之，勢則萬象雜呈。

情求盡性而不盡性，用求得體而不得體，情老在那裏求盡性而老不盡性，用老在那裏求得體而老不得體，這也就表示勢無已時。勢不會打住的，其實這也就是說時間無最後，世界無末日，或者更基本一點地說，道無終。這裏的順順逆逆就是從前的生生滅滅，其所以更立名目的意思無非是要表示生滅彼此相尅彼此相成，而相尅爲逆相成爲順而已。生滅底歷程無始，勢雖有未發，而無開始發生之時；生滅底歷程無終，勢雖以下面的太極爲歸，而勢無已時。

八、一二，變動之極，勢歸於理，勢歸於理則盡順絕逆。

情雖求盡性而不盡性，用雖求得體而不得體，勢雖依於理而不完全地絕對

地達於理。變動當然是不會打住的。變動雖然不會打住，而變動也有它底極限。變動底極限就是勢歸於理。請注意這裏又是極限問題。道無始，無極雖是無始底極而不是道底始；變動不會打住，而這不會打住底極限也不是變動在事實上的打住。變動雖不會打住，而在那不會打住底極限，勢完全地絕對地達於理。所謂『歸』於理，就是完全地絕對地達於理。

所謂勢歸於理就是情盡性，用得體。具體一點地說就是方的東西盡方底性，張三李四盡人底性，萬事萬物各盡其性。在那各盡其性的狀態中，原來所謂順於盡性的變動，無可再順；原來所謂逆於盡性的變動無可再逆；這就是說順逆根本『取消』。可是，『取消』雖一，而結果大不一樣。順於盡性的變動如a，b，c，……等等，分別地說，各順於所順的性，例如上條所說的木匠底好的工具，合用的材料，照規矩的動作等等，各順於所要作的方棹子；綜合地說，這些變動都求盡『順』本身底性。在那勢歸於理的狀態中，不僅各順於所順的性盡，『順』本身底性也盡。逆於盡性的變動，分別地說各逆於所逆的性，例如不好的工具，不合用的材料，

不照規矩的動作等等，逆於所要作的方棹子；綜合地說，這些變動都求盡『逆』本身底性。在那勢歸於理的狀態中，不僅各逆於其所逆的性盡，而且『逆』本身底性也盡。『順』底性盡，就是各性都盡，以後無可再順，所以不復有順的變動；逆底性盡，也就是各性都盡，以後無可再逆，所以不會有逆的變動。這兩表示取消底情形一樣，可是結果大不相同。

從順這一方面着想，盡順卽各性皆盡，各體皆得，自共相底關聯而言之，所有皆順，用不着有而同時也沒有殊相生滅中屬於順的變動。這表示盡順非絕順，因爲在勢歸於理的狀態中，雖不復有殊相以爲順底表現，（卽順爲空的類，）而因此有共相以爲順底份子，（卽順爲實的類底類，）此所以對於順，我們說盡順。從逆這一方面着想，盡逆也是各性皆盡，各體皆得，但旣所有皆順，自亦無一爲逆，所以根本不會有而同時也沒有在殊相生滅中屬於逆的變動。這表示絕逆卽盡逆，因爲在勢歸於理的狀態中，無共相以爲逆底份子，（卽逆爲空的類底類，）不能有殊相以爲逆底表現，（卽逆爲空類。）此所以對於逆，我們說絕逆。

八、一三，道無終，無終底極爲太極。

道無終始。無論以甚麼有量時間爲道底始，在那時間之前已經有道；無論以甚麼有量時間爲道底終，在那時間之後，道仍自在。道雖無始，而無始有它底極限，道雖無終，而無終也有它底極限。無始底極，我們叫作無極。無終底極我本來想叫作至極。可是，既有太極這名稱與無極相對待，我們似乎可以利用舊名稱把無終底極叫作太極。無極既不是道底始，太極也不是道底終。追懷既往，我們追不到無極，瞻望將來，我們也達不到太極。

無極與太極都是極，都是極限的極。它們雖然是不會達的，而它們不是不可以現實的。這是它們底相同點。它們底異點頗多，以後會慢慢地提出來。

八、一四，太極爲未達，就其可達而言之，雖未達而仍可言。

上面曾說過，無極爲既往，就其爲既往而言之，不知卽不能言。無極帶點子『史』味，或者說帶點子『因』味，卽英文中 on account of what 那種味道。太極帶點子『目標』味，卽英文中 for what 那種味道。我們對於無極不容易想像，

只能思議，其結果我們只能說些思議的話。我們對於太極也不容易想像，也只能思議，但是，因爲我們是屬於人類的，因爲我們有盡我們底性的問題，因爲我們底盡性也是現實歷程中目標之一，也是勢之求達於理，所以除開說些完全關於思議的話之外還可以說些關於我們本身底要求的話。

八、一五，自有意志的個體而言之，太極爲綜合的絕對的目標。

上章表示在現實底歷程中，會有有意志的個體，會有有知識的個體，會有有心靈的個體……等等出現。所想的例子當然是人，但所思的對象不止於人；如果有比人更靈巧的動物出現，它也在上章討論範圍之內。自道而言之，萬事萬物莫不如如，這樣的個體未出現，道固然是道，這樣的個體出現，道仍然是道。自現實底歷程而言之，這樣的個體出現，而天下中分；有這樣的個體本身的現實，有相對於這樣的個體而非這樣的個體本身的現實。前一方面的現實可以修改後一方面的現實，後一方面的性可以爲前一方面所滌解，後一方面的盡性能力可以因前一方面的意志而減少或增加。在這樣的個體出現後，現實底歷程增加一種主動

力。

有意志的變動出現，目標也出現。目標底現實雖在未來，而目標之所以爲目標至少是因爲它在現在已經是思考底對象。這就是說我們可以討論，可以想像，可以思議未現實的目標。未現實的目標當其爲未現實總是理想的。在日常生活中，對於已往不知卽不能言，可是，對於將來，雖不知而亦能言，因爲對於將來，主動的個體有盼望，有追逐，有理想，有要求。對於將來，如果我們是主動的，我們所言的不過表現其在自我而已。關於一個體底自我，該個體總有發言權。

在上條我們表示太極雖未達，而我們仍有可言，太極是變動之極，是勢歸於理；在那勢歸於理底狀態中，各個體情都盡性用都得體。可是，有些個體是有意志的個體，有意志的個體底意志與它們底意志也是順順逆逆中或範圍較小的衝突與調和中的情求盡性用求得體而已。它們一時一地的目標是它們一時一地的求盡性。性不會盡，它們底目標不會完全地絕對地達。老有求盡性，老有目標，而盡性也就是它們底總目標。此總目標就是上章所說的綜合的絕對的目標。自有

意志的個體而言之太極是它們自我底極限，雖未達而亦能言。

八、一六，太極爲至，就其爲至而言之，太極至眞至善至美至如。

至是登峯造極的至，至當不移的至，止的至，勢之所歸的至。普通所謂眞善美的確是彼此不同。它們底分別在日常生活中，或者在現實底歷程中任何一階段，都是非常之重要的。在日常生活中，在邏輯，在知識論，如果我們不把眞善美分別清楚，我們不開口則已，假如開口，所說的話大都是廢話。普通所謂眞是命題底值，所謂善是行爲 (conduct) 底值，所謂美是東西或事體（人都含在內）底值。命題不是行爲，行爲不是東西，東西雖是事體，而不僅是事體。眞善美底分別非常之大而且非常之重要。

但是，各別地說，分別非常之大的東西，合起來就其總體而說，也許就沒有分別。好久以前，我弄政治學的時候，我記得我所看的經濟學書大都說經濟上的值 value 與經濟上的價 price 不同，我自己也覺得它們兩樣。有一位教員說馬克斯認爲它們應該是一件事體；別的理由不談，據說所舉理由之一是說如果我們把

所有的經濟貨幣積起來，那就是說，把所有的有經濟價與値的東西，銀錢法幣都包含在內，都聚集起來，這集起來的總體底價就是它底値，它底値也就是它底價。馬克斯是否有此議論，我不敢說，經濟學史本身不在本條討論範圍之內。本條所注意的是分與合底不同，經濟價與經濟値分開來說的確不同，而照以上方法合起來說，它們的確又一樣。可見分開來有分別的我們不能盼望它們合起來也有分別，合起來無分別的我們也不能盼望它們分開來沒有分別。

眞、善、美、就是這樣的。在上面已經表示在日常生活中它們底分別非常之大。在日常生活中，我們維持生活的方法一大部分恐怕是要靠辨別能力。我們底生活旣是辨別的生活，眞、善、美、總是分開來的，所以它們總有分別。談太極情形就不同。卽以眞而論，在日常生活中，因爲我們所知道的命題欠關聯，眞與一致是兩件事；在太極因爲勢歸於理，所有的命題都四通八達地呈現共相底關聯，所以只要眞就一致，只要一致也就眞，而一致就是眞，眞就是一致。可是，就眞說眞仍是分別地說眞，而不是綜合地說太極。果然綜合地說太極，太極底眞是太極本身，太極底

善與美也就是太極本身，太極本身總是太極本身，所以它們沒有分別。我們要知道在日常生活中，眞、善、美、有分別，因爲它們都是相對的，它們所相對的旣不同，它們本身也有分別。太極是絕對；勢歸於理也可以說是萬歸於一。在這種情形之下眞就是美，美就是眞，而它們也都是善。

太極旣是絕對的，眞善美也都是絕對的，所以本條說至眞、至善、至美。但是爲甚麼也至如呢？雖然道莫不如如，而在日常生活中，因爲情不盡性用不得體，萬事萬物各就其本身而言都不完全地自如。在現實底歷程中任何一階段，萬事萬物都在那不均衡的狀態中，無時可以安寧，無時可以休息，所以無時不在相當緊張狀態中。這就是說它們都不完全自在，不完全自在，當然也就是不完全自如。在太極情盡性，用得體，萬事萬物莫不完全自在，完全自如。本條特別提出太極至如這一點，因爲我們要免除好些西方的性情中人對於天堂那種敬鬼神而遠之的態度。太極不是不舒服的境界，它不僅如如，而且至如。本書底道本來是如如，可是，最低限度是如如，最高限度是至如如，簡單地說是至如。

八、一七，太極爲極，就其爲極而言之，太極非式而近乎式。

無極是無，太極是有，無極是混沌，太極是清楚。無極雖不是道底始，而是道無始底極，太極雖不是道底終，而是道無終底極。無極非能而近乎能，太極非式而近乎式。在討論無極非能而近乎能的那一條裏，我們曾說有不能不現實的可能，有老是現實的可能，而不能不現實的可能雖當然在無極現實，而老是現實的可能在無極還沒有現實。我們又要注重無極不是道底始。它是極，所以我們可以說在無極老是現實的可能還沒有現實，老是現實的可能雖還沒有現實而不能不現實的可能當然是現實的，此所以無極是未開的混沌。

太極也是極，而不是道底終。在現實底歷程中，各種各類的可能或者同時地或者相繼地或者相隔地現實；不能不現實的可能當然現實，老是現實的可能仍然是老是現實的；不可能當然是不可以現實，老不現實的可能也仍然是老不現實。這是從現實底歷程說，情形如此；若談太極情形就不相同。雖然不可能卽在太極仍爲不可能，而老不現實的可能卽在太極也就現實。無極與太極相對稱：在無

極老是現實的可能還沒有現實，在太極老不現實的可能卻已現實；在無極不可以不現實的仍不可以不現實，在太極不可以現實的仍不可以現實。

無極不是不在式的能，太極也不是無能的式，無極不是單獨的能，太極也不是單獨的式。在太極不可以不現實的，老不現實的，及其它許許多多未淘汰的可能都現實。太極是充滿着現實的境界。若從充實這一方面着想，太極最充實不過，它當然不是那僅是可能的式。在這一點上，太極與無極也相對稱。太極之非式與無極之非能有同樣地顯而易見的理由。這是從充實這一方面着想，若從可能底數目這一方面着想，太極與式的分別也非常之清楚。式是析取地無所不包的可能，而太極不是無所不包的現實。有好些可能對於太極已經是現實過而不再現實的可能，這就是說，在現實底歷程中這些可能底現已經洗刷淘汰，太極所現實的不過是式中一部分的可能而已。

在無極老是現實的可能還沒有現實，這也許難於想像；在太極老不現實的能也現實，這也許更難於想像。有好些老不現實的可能似乎沒有法子現實，例

如空無所有的『無』（不是不可能的無，）『將來，』『特殊底極限，』『空線，』『時面』……等等，可是，這些可能在太極都現實。不僅如此，要空線時面現實，絕對的四方才能現實。有好些老是現實的可能似乎沒有法子不現實，例如時間，變動……等等，可是，在太極它們已經不現實。單獨地從一方面說，例如時間方面，我們似乎要說太極是一剎那或者是一時面，可是，這不過是從一方面說而已。太極雖沒有變動，雖無我們現在所有的這樣的時間，我們也不容易說太極本身僅是一剎那。

我們要特別注意在太極勢歸於理，所謂勢歸於理就是理勢合一。在理勢合一的狀態之下，理是純理，勢是純勢。在現實底歷程中，情不盡性，用不得體，勢雖依於理而不完全地達於理；我們似乎可以這樣地說，勢既不完全地達於理，勢是拖泥帶水的勢，理既不爲勢所達，理也是帶上渣滓的理，所以勢不是純勢，理也不是純理。在太極勢歸於理的情形之下，理勢都純。理是共相底關聯而不僅是可能底關聯，所以理不是式，這一點上面已經表示清楚。可是，勢歸於理的理是純淨清潔

的理，是渣滓澄淸後的理，純到無可再純。所以雖與勢合而差不多純到式那樣的通明透亮。所以本條說太極非式而近乎式。近乎式所以在現實底歷程中不會現實的可能也都現實。

八、一八，居式由能，無極而太極。

第一章就說居式由能莫不爲道。所有的變動都是由能居式，殊相底生滅是由能居式，共相底關聯也是居式由能。整個的現實歷程是居式由能的歷程。無極與太極也仍然居式仍然由能。從情感方面說，居式由能是讓我們自在的話，它表示如如。可是不從情感着想，而從現實歷程中任何一時期底事實着想，居式由能也表示事實本來如此，可是，居式由能是一句關於變動底橫切的或斷面的話，把現實底歷程切一段下來，其中任何變動都居式而由能。但是，僅居式而由能不足以表示現實歷程底方向。僅說居式由能似乎不够。

現實底歷程是有方向的，現實底方向就是無極而太極。本條不說由無極到太極。因爲『由——到』很容易給我們一種由甚麼地方到甚麼地方，由甚麼時

候到甚麼時候的味道。果然如此，也許我們會忘記無極與太極都是極，也許會因此就想到道由無極起始到太極爲終。道無終始，現實不從無極始到太極終。雖然如此，現實仍有方向，它底方向是由近乎無極那樣的現實到近乎太極那樣的現實。既然如此我們利用已有的成語表示這方向。無極而太極底原來意義，本條不討論，在本條無極而太極表示方向。若從現實底歷程着想，整個底現實歷程就在這『而』字上。

八、一九，無極而太極，理勢各得其全。

無極而太極可以說是天演，也可以說是造化。好些可能只在現實底歷程中現實，例如自然史所發現的許多野獸，在太極這些可能不會再現實。從這一方面，現實底歷程像天演，但現實底歷程範圍比天演大得多，而無極而太極比現實歷程底範圍更大。式中所有的可能都『會』現實，不然不是可能，就是我們想像力所能想像的任何可能也都會現實，我們可以思議的任何可能也都會現實。現在的問題是所有的可能底現實，而不是一些現實底淘汰。這樣的無極而太極也許

我們利用造化兩字表示。這兩字也不大好。本條說無極而太極理勢各得其全。理勢各得其全底意思就是說所有的可能都在無極而太極現實——或老在現實，或正在現實，或曾經現實而現在不現實，或曾經現實而現在繼續地現實，或現在未現實而將來會現實——天演與造化底意思均有而範圍更大。

請注意我們這裏說所有的可能都在無極而太極現實。這顯而易見地不僅是談現實底歷程，無極而太極不僅是現實底歷程，在現實底歷程中老不現實的可能依然老不現實，所以在現實底歷程中，所有的可能不都現實。上條討論方向的時候，我們曾表示過整個的現實歷程在「而」字上，現實底歷程不從無極始到太極終。無極而太極雖表示現實底方向，而不等於現實底歷程，它不僅包含現實底歷程而且包含無極與太極。要在這個條件之下，所有的可能才都現實，理勢才各得其全。

八、二○，就此全而言之，無極而太極為宇宙。

關於宇宙我們要表示以下諸點：一、宇宙是全；二、宇宙不可以有外；三、宇宙雖

唯一而不特殊；四、宇宙雖是具體而不是個體。

『宇宙』是『全』。『全』表示整體。宇宙不僅是時空架子而且包含時空架子裏所有的一切。時空架子是宇宙底部分，而宇宙不是任何東西底部分。就宇宙之不是任何東西底部分而言，這裏的宇宙不是天文學家所量的宇宙。天文學家所量的宇宙，無論其直徑多麼長，總不是包羅萬象的宇宙。能夠說直徑多麼長的宇宙根本不是『全』，它總是某時期內的『世界』，所以總是一部分。包羅萬象的宇宙不是手術論所能表示的，而天文學家所量的宇宙是手術論之所表示的。

『宇宙』不僅是全而且是大全。宇宙不可以有外。說不可以有外者因爲它不僅無外。假如宇宙有外，這在外的不是無能的式，就是無式的能，而這總是不可能。能既是在式的能，式既是有能的式，萬事萬物總逃不出能與式底範圍，那就是說，它們總在無極而太極之中。此所以說無極而太極的全是至大到不可以有外的全。其它的全，假如上段所說的天文學家底宇宙，無論如何的大，不會大到不可

以有外。

宇宙既是全，既是至大不可以有外的全，當然只有一宇宙，這就是說，宇宙當然是唯一的宇宙雖然唯一，可是它並不特殊。在討論特殊的那一章，我們曾表示特殊化是個體底時空位置化。特殊有連級，一頭是時面，空線，或時點——空點上的特殊，這在現實底歷程中是不會達到的，另一頭就是某時期的本然世界那樣的特殊，而這一頭底極限就是宇宙。宇宙雖是極限而不是特殊，顯而易見地，它沒有時——空上的位置。普通所謂特殊總是這兩頭中間的東西它一方面有部分，另一方面也是其它特殊底部分。宇宙不是任何東西底部分，所以也不是特殊。

宇宙不僅不是特殊，它也不是個體。它當然是具體的。在第三章我們討論現實底個體化，我們已經表示具體是多數可能之有同一的能，而現實並行不悖這一原則是一先驗的原則。無極與太極都是具體的，無極而太極也是宇宙不能不是具體的，可是它雖是具體而它不是個體。個體也是連級的 (serial)，也是相對的；從這一方面着想它與特殊相似。個體本來是具體底多數化，一個體雖一，而相

對於多才能說『個』；唯一具體，本來就無所謂『個』，所以宇宙不是一個體。

八、二一，太極絕逆盡順，理成而勢歸，就絕逆盡順而言之，現實底歷程為有意義的程序。

八、二二，那一條已經表示變動之極勢歸於理，勢歸於理，則絕逆盡順。太極之為勢歸於理與其絕逆盡順，本章早已說過。本條特別注意理成勢歸及現實歷程為有意義的程序。八、一九，表示無極而太極，理勢各得其全，所有的可能在無極而太極都現實，可是，在太極有些現實已經淘汰。天演這名詞範圍不夠寬，『道演』兩字也許合格。道演之極當然是勢歸，可是，勢歸也就是理成。在現實底歷程中，好些東西互為順逆。害蟲猛獸，相對於我們底要求，我們不能不說它們阻許多現實之達於理；可是，害蟲猛獸其本身也依於理，而相對於它們，我們也不能不承認我們阻它們之達於理。在無極而太極順逆兼備，不兼備不足以為道。在太極絕逆盡順，不絕逆盡順也不足以為道。

在太極有好些現實總是要淘汰的，歷史上的野獸免不了已經淘汰。切己的

問題當然是人大多數的人以爲人是萬物之靈。這從短期的歷史上着想大概是這樣。在現實底歷程中是否有過類似我們這樣的東西已經淘汰，我們不敢說。也無法知道，以後人類是否會被淘汰，我們也不敢說。我個人對於人類頗覺悲觀。這問題似乎不是人類以後會進步不會的問題。人之所以爲人似乎太不純淨。最近人性的人大都是孤獨的人，在個人是悲劇，在社會是多餘。所謂『至人』或『聖人』或『眞人』不是我們敬而不敢近的人，就是喜怒哀樂愛惡……等等各方面都沖淡因此而淡到毫無意味的人。這是從個體的人方面着想，若從人類着想，不滿意的地方太多，簡直無從說起。人類恐怕是會被淘汰的。

以上雖然切已，可是與本條底主旨不甚相干。本條要表示太極絕逆盡順，現實底歷程是有意義的程序。這就是說現實底歷程不是毫無目的，毫無宗旨的，它不僅是歷程而且是程序。無極而太極不僅表示方向而且表示目標，表示價值，不過在短時期內，我們看不出來而已。以千年、萬年、百萬年爲單位，我們看不出整個的道演底蹤跡。雖然如此，局部的道演不見得毫無象徵。即以人類幾千年的歷史

而論，人類本身我們不能不說有進步，雖然以道觀之我們不免滄海一粟之感，而小可以喻大，這點子成績也可以表示現實底歷程不是毫無意義的歷程。這歷程既是有意義，同時也是一種程序。

八、二二，無極而太極是爲道。

無極是道，太極是道，無極而太極也是道；宇宙是道，天地日月山水土木也莫不是道。本書前此已經表示過，道可以分開來說，也可以合起來說；宇宙則僅是就道之全而說的一個名詞，此所以我們可以說天道，說人道，說任何其它的道，而不能說天宇宙、說人宇宙、……等等。道之可以合可以分也是因爲共相與共相底關聯。任何一共相都是別的共相底關聯，任何一套共相底關聯總是一共相。就任何共相之爲其本身而言之，它總是單獨的整體的，就任何共相之爲其它共相底關聯而言之，它總是牽連的，部分的。共相底關聯成一整個的圖案，這整個的圖案是道，各共相也是道；此所以道可以分開來說，也可以合起來說。

本條說無極而太極是爲道，這是合起來說的道；第一章說居式由能莫不爲

道，那是分開來說的道。道一是合起來說的道，道無量是分開來說的道。有眞底道（分），有假底道（分），而道（合）無眞假；有善底道（分），有惡底道（分），而道（合）無善惡；有美底道（分），有醜底道（分），而道（合）無美醜。有如底道（分），有不如底道（分），而道（合）莫不如如；所謂如（1）如（2）就是如（2）其如（2），不如（2）其不如（2），或如（1）其所如（2），如（1）其所不如（2）；總而言之，無論如（1）何，都是道。就眞、善、美……之各爲其本身而言之，道無量；就它們彼此有關聯而此關聯之亦爲道而言之道一。